

مصر

مسح حديث لأرض قديمة الحلقات الستة

الجزء الثاني
النتائج



سيمسون نايوكتس
ترجمة: أحمد محمود

مصر

أصل الشجرة

مسح حديث لأرض قديمة

الجزء الثاني

EGYPT, TRUNK OF THE TREE

A Modern Survey Of An Ancient Land

Vol. II: THE CONSEQUENCES

Simson Najovits

Algora Publishing

New York

Copyright © 2004, by Algora Publishing, New York

All rights reserved.

www.algora.com

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى الناشر.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
الفصل التاسع	
شغل الديانة المصرية الشاغل البحث عن حل لفضيحة الموت.....	٧
الفصل العاشر	
تعدد الآلهة والشيوقراطية والتنافس السياسى الدينى وظهور آلهة التوحيد الرئيسية.....	٩٧
الفصل الحادى عشر	
إخناتون يخترع أول توحيد مصحوباً بثورة العمارة الفنية.....	١٦٣
الفصل الثانى عشر	
العلاقا المصرية العبرانية الصلات المصرية العبرانية المفترضة والمثبتة وقضيتها المحورية.....	٢٣٩
الفصل الثالث عشر	
أوج النفوذ المصرى وما أعقبه من اضمحلال.....	٣٠١
الفصل الرابع عشر	
مصر مجتمع محورى وحلقة وصل وتأثير : الحقيقى والخيالى.....	٣٥٣

الفصل الخامس عشر

٤٥١	إعادة اكتشاف مصر باعتبارها أصل الشجرة
٤٥٦	المؤلف فى سطور
٤٥٦	المترجم فى سطور
٤٥٩	المشروع القومى للترجمة

الفصل التاسع

شغل الديانة المصرية شاغل
البحث عن حل لفضيحة الموت

الثورة الأوزيرية

كشأن ثورات كثيرة، بدأت الثورة الأوزيرية بطرق غامضة. ومن المستحيل بيان خبايا جوانبها الأساسية الكثيرة وإرجاعها إلى التفكير ذى السمة الأوزيرية وحده. ورغم ذلك فالمفاهيم الأوزيرية تقع فى مركز الجاذبية بين ما اخترعه المصريون قبل ظهور أوزيريس وبعده.

ما لا يدعو للدهشة، بل ويتسم بالطابع الدنيوى، أن الهدف المصرى كان هو العيش عيشة جيدة، والحصول على المتعة، رشوت، والحياة الطويلة، عنخ، والازدهار، أوجا، والصحة الجيدة، سنڤ. وكان الاسترضاء السحرى للآلهة ثم التأثير عليها ممارسة معتمدة (ربما لآلاف السنين قبل مصر) لتحقيق تلك الأهداف فى الحياة الدنيا. ولكن قبل المصريين، ظل ما يحدث فى الحياة الآخرة فكرة غامضة.

كان الموت أمراً مخزياً بالنسبة للمصريين، ربما أكثر من سائر الشعوب. فقد تكون لدى المصريين هاجس طاغ تجاه العثور على حل لمشكلة الموت، وهو ما ميّز الديانة المصرية عن سائر الديانات كافة لآلاف السنين. وأصبح الهدف ليس العيش عيشة جيدة فحسب، بل «تكرار الحياة»، وحم عنخ، للأبد وبسعادة بعد الموت. لقد كان الهدف المصرى هو حياة لا نهاية لها، وهزيمة الموت.

المتفائلون الخالدون

بذلك تكون إحدى الذرى التى تحدد منعزات التاريخ البشرى وأوامه، وتشكل الطابع المحدد للإنسان، قد ظهرت فى مصر. ومن الناحية الرمزية، اتخذت هذه

الذروة شكل البحث المتسارع عن حل لمشكلة الموت . وكما سنرى فى هذه الفصل ، فإن «تكرار الحياة» ، وحم عنخ ، كانت نسقاً شديد التعقيد يشمل أهر ، كون الإنسان «مجهزاً» ؛ أى الآستعدادات المادية والسحرية والمعمارية والفنية والشعائرية والجسمانية ، والتهديدات والابتهاالات للآلهة ، والقليل من السلوك المهذب والحكم الإلهى المقبول (نوع من الأخلاقيات الأصيلة) ، ونسق سحرى شديد الاتساع خاص ببقاء الجسد والأرواح العديدة فى الحياة الآخرة .

كانت مقارنة المصريين لمشكلة الموت والحياة الآخرة الحل الأكثر تفاؤلاً الذى أنجز حتى زمانهم . فقد كان انتهاء الحياة ، أى الموت ، أمراً غير مقبول فحسب . وعكس ذلك طابعهم المتفائل ، وحبهم للجسد والمباهج التى يُحَدِّثُها ، بما يخالف الحل الهندوسى لمشكلة الموت الذى يعكس طابعاً متشائماً ورفض الجسد والقضاء عليه . لقد كان الموت غير محتمل بالنسبة للمصريين ، بينما كان مرغوباً فيه بالنسبة للهندوس . وربما كانت الثورة الأوزيرية تمثل أولاً وقبل كل شىء ذروة التفاؤل والأمل التى تم بلوغها فى العالم القديم قبل نشوء مفاهيم البعث والحياة الآخرة الخاصة بالزرادشتية والعبرانية والمسيحية (اعتباراً من القرن السادس ق .م) .

كان الموت يطرح المشاكل الصعبة للإنسان بحيث استغرق ما يزيد على الستين ألف عام أو يزيد ، وهى الفترة التى تفصل بين إنسان نياندرتال والمصريين ، كى يصل إلى أفكار جديدة بشكل جوهرى ويتخذ مساراً جديداً من التفكير القائم على الرغبة والوهم الذى يؤدى فى النهاية إلى اختراعى الجنة والنار القائمين على الأخلاق والحكم الإلهى النهائى والمصير النهائى للبشرية كافة .

ربما ابتكرت مصر وحققت إنجازات كبيرة بشكل مستقل وصحيح إلى حد كبير فى البحث عن حل لمشكلة الموت اعتباراً من عصر الأسرات المبكر (ح . ٣١٠٠ - ٢٦٨٦ ق .م) ، وربما كان لها تأثير كبير على الشعوب الأخرى فى هذا الشأن . فما حدث فى مصر بصورة أو بأخرى كان تحقيقاً لا يصدق عقل لجهود الإنسان الخيالية كافة وتفكيره المجرد المتعلق بالموت . لقد رسم المصريون واخترعوا نمطاً جديداً من الحياة الآخرة يهدف إلى هزيمة الموت هزيمة دائمة .

اكتنف أصول أفكار الحياة الآخرة والجنة والنار غموض شديد . فمنذ حوالى ستين

ألف سنة مضت ، تخيل إنسان نياندرتال ظواهر لم تكن موجودة بالضرورة أو لم تكن موجودة بالتأكيد . واستناداً إلى تجربته الخاصة بحياة الأحلام ، فمن المحتمل أنه تخيل وجود حياة آخرة ، واخترع دفناً شعائرياً لدخول الحياة الآخرة ، ومن الممكن أنه كان يؤمن بوجود الروح . وحتى إذا لم تكن لدينا فكرة محددة عما كانت تعنيه الحياة الآخرة لإنسان نياندرتال ، فإن زخرفة بعض الجثث ووضع الطعام والسلع والأسلحة والزينة فى قبره يشير إشارة واضحة أنه كان يؤمن بأن الحياة لا تنتهى بالموت ، وأن أحد جوانب الحياة ، أى الروح ، يستمر فى البقاء . ومن المحتمل على أقل تقدير أن بذور الجنة ومفاهيم الخلود ، أو السلوى ، أو المكافأة الفردوسية عن الحياة الأولى كانت موجودة فى مثل تلك الرؤية . ومع ذلك يبدو أن إنسان نياندرتال وسائر الشعوب كافة حتى زمن المصريين كانت تبحث عن حلول للموت لم تكن هى تلك الحلول الواضحة الجلية .

من الصعب إثبات أى نوع من أنماط الدفن قبل العصر الحجري الحديث (٨٠٠٠ ق . م) . وقد اكتُشف عدد قليل نسبياً من مقابر العصر الحجري القديم الواضح كونها مدافن متعمدة (ربما ما يقل عن ١٠٠ مدفن موثوق به) فى أنحاء العالم ، ولا تكفى كذلك المكتشفات من مجموعات الجماجم والعظام الواضح أنها مقصودة ، على وفرتها ، لاستخلاص نتائج حاسمة . ومن الممكن فقط استنتاج أن الجماجم والعظام والمدافن المتعمدة كانت موجودة ولا شك ، وأن المدافن التى بها أجساد مزخرفة وزينة وأشياء لا مبرر لها يُحتمل أن لها صلة بالمعتقدات الدينية والأمل فى الحياة الآخرة . وتظل المعايير التى نحدد بها من الذى دُفن دفناً شعائرياً ضرباً من التخمين .

إذا كان لابد لنا من التخمين ، فليس من المنطق اعتبار أن الدفن الشعائرى - الدينى - فى بعض الفترات السابقة للعصور الحجرية الحديثة وما بعدها والحياة الآخرة ربما كان مقصوراً على الزعماء السياسيين الدينيين ذوى النفوذ والمشعوذين والأبطال المؤلهين ، والرجال دون النساء . ولا يستبعد هذا احتمال وجود مجتمعات وفترات فى العصور الحجرية القديمة ، وخاصة فى العصر الحجري الأعلى (٣٥٠٠٠ ق . م) ، كانت أعداد كبيرة من الناس فيها تشترك فى الدفن والأمل فى الحياة الآخرة .

على أية حال ، يبدو أن الدفن الشعائرى كان مقصوراً على عدد قليل فى عصر الأسرات المبكر (ح . ٣١٠٠ - ٢٦٨٦ ق . م) وربما كان كذلك فى سومر . ولابد أن

نستنتج أنه إذا كان المصريون مدوا مزايا الحياة الآخرة من ملوكهم إلى غيرهم، فإن ذلك يعنى أن تلك المزايا لم تكن موجودة على نحو عام لأزمان خلت. ولذلك تتضح ضخامة الاختراع المصرى لحياة آخرة متاحة للكل. وربما لأول مرة فى التاريخ كان الخلاص بالحياة الآخرة متاحاً للكل.

يتضح وجود الأماكن الأخرى- الجنة الأصلية، أو مقام الآلهة فى السماء، أو مقام الآلهة الشيطانية فى العالم السفلى- فى الأفكار (التي كانت مستحيلة حتى ذلك الوقت) الخاصة بالبشر المؤلهين وهؤلاء الذين جرى تحويلهم إلى شياطين فى الديانات كافة ما عدا البوذية الأصلية. وقد وضعت المفاهيم المصرية المبكرة بعض الآلهة والشياطين المفترض خلودها فى السماء وفى العالم السفلى، وكانت الحياة الآخرة، دوات، على أقل تقدير امتداداً جزئياً لتلك المفاهيم. ومع ذلك لا يبدو أنه كان لديهم مفهوم ذهاب الميت إلى المكان الذى هو الجنة أو العودة منه. فالنسق المصرى الخاص بوحى عنخ، أى «تكرار الحياة» بسعادة، تلميح إلى الجنة ولكنه ليس الجنة.

كانت فكرة الجنة عند السومريين هى الحالة الأصلية قبل الطوفان الكبير، العصر الذهبى السابق، والمكان «النقى والمشرق»، ديلمون. وكانت تلك الأرض، أو المدينة، السومرية الشبيهة بالجنة مثل كريتايوجا الهندوسية أو جنة عدن العبرانية؛ فهى لا علاقة لها بالمكافأة الأخلاقية. وأشارت الميثولوجيا السومرية كذلك إشارة مبهمة إلى احتمال وجود جنة الخلد التى له مكان محدد ويمكن الوصول إليها جغرافياً عن طريق السحر، ولكنها مكان يعيش فيه شخص واحد- زيوسونдра (أوتناپيشتيم)- ولم تكن مكافأة أخلاقية للحياة الآخرة.

فى الاعتقاد بحيوية المادة، بما فى ذلك حيوية المادة الأصلية الإفريقية التى ربما كان لها تأثير على مصر، لم يكن للأسلاف- المبجلين بالضرورة- وجود خالد متألق فى مكان محدد فى السماء أو تحت الأرض، غير أنه ظل لهم وجود غير مرئى وظلوا يقومون بأدوار رئيسية فى الحياة الدنيا. وفى مصر، كما هو الحال فى حيوية المادة السابقة واللاحقة، كان بإمكان الموتى أن يلازموا الأحياء ويحولون حياتهم بؤساً، أو كان يمكن للأحياء التودد إليهم للحصول على الخدمات أو النبوءات.

كان الموت فى سومر النهاية القاسية للحياة . ولم تكن هناك فكرة عن أى شىء مثل الروح الخالدة ، وكان إتمو الشخص الذى لا دم فيه ولا نفس ، أى شبحه ، يظل بصورة أو بأخرى يحيا حياة ألبلادة والخموم بعد موته . وكان إتمو الطيفى يحيا فى العالم السفلى كور المظلم ، اللامبالى ، المشئوم ، الخالى من أى معنى ، المقطوع عن الآلهة والبشر ، وهو الذى ربما سبق اختراعه عام ٣٠٠٠ ق.م بكثير . وكما هو الحال بالنسبة للعالم السفلى العبرانى شبول (الهاوية) ، لا يمكن للسحر أو الخداع أو الأخلاق أن تغير هذا الوضع . وكانت رؤية سومر للحياة الآخرة نوعاً من الخاتمة المشئومة للحياة ، وهى شىء يحدث فحسب ويؤدى إلى ظرف موحش يتسم بالغموض .

ومع ذلك أكدت الديانة والميثولوجيا السومرية أن الإلهة عينانا عادت من عالم الأموات وأن دموزى يُبعث من موته كل عام . وكما رأينا فى الفصل السادس ، قد يشير هذا المفهوم وغيره إلى أنه ربما كان هناك تأثير أولى من سومر أو من الغرب آسيويين المتأثرين بالسومريين على مفاهيم مصر الخاصة بالحياة الآخرة . ومن المهم كذلك أنه فى المقابر الملكية بأور اعتباراً من ح . ٢٧٠٠ ق.م كان الملوك السومريون يُدفنون مع ثروة غير معقولة والمئات من الخدم والجند المضحي بهم ، مما يشير إلى أنه لا بد أن أملاً ما فى الحياة الآخرة الإيجابية كان موجوداً على الأقل بين النخبة . ورأينا كذلك كيف أن أعظم بطل أسطورى سومرى ، وهو جلجامش ، لم يتمكن من نيل الخلود رغم جهوده الضخمة واستعماله قدرًا عظيمًا من السحر . وكان الفرق الثورى بين سومر ومصر هو أن السومريين كانوا يحلمون بالخلود بينما كان المصريون يؤسسونه .

من المؤكد أن النسق المصرى للخلود من خلال «تكرار الحياة» أهم تطور فى اتجاه الحياة الآخرة منذ اختراعها . ومنذ ستين ألف سنة ، وكما هو الحال فى زمن المصريين ، كان الأمل والتفكير القائم على الرغبة والافتراض الذى أدى إلى اختراع الحياة الآخرة هو أن الموتى ليسوا أمواتاً ، وأن شيئاً ما مستمر فى الحياة . وكان المصريون يرون أن نقطة البداية هى أن الجسد معبد ، فى الحياة الدنيا وفى الآخرة . وبناءً على ذلك قضى المصريون بطريقة متفائلة بأن الجسد يعيد الحياة ، ويظل يعيش حياة أبدية فى الحياة الآخرة حيث ينضم إليه العديد من الأرواح المرافقة .

كانت هذه العملية المصرية بكاملها ، بما تشمله من معتقدات وتكنيكات جديدة كل

الجلدة للفوز بالحياة الآخرة بينما المرء لا يزال فى الحياة الدنيا ويُبْعِد الموت وتكنيكات الجنازة والدفن التى تهدف إلى بقاء الشخص حيًّا فى الحياة الآخرة، بمثابة ثورة، وهى الثورة الأوزيرية. وربما كانت العناصر الأولية لهذه الثورة موجودة قبل عام ٣١٠٠ ق. م، ومن المؤكد أنها كانت موجودة بعد ذلك مباشرة على وجه التقريب، حين كان الفرعون يذهب، بعد الموت، إلى «الشرق» وإلى «أرض النور» فى السماء. واعتباراً من الأسرة الخامسة (ح. ٢٤٩٤-٢٣٤٥ ق. م)، حين كان نجم الإله أوزيريس بازغاً، أصبحت مفاهيم الموت والبعث الأوزيرية عماد الديانة المصرية. ومن المؤكد كذلك أن الميثولوجيا الأوزيرية واللاهوت الأوزيرى كانا يشيران إلى أى حد كان المصريون-ربما أكثر من أى شعب قديم آخر- يبحثون بحثاً شاعرياً ومُلحاً عن الطمأنينة والإجابات الدينية المتعلقة بالموت.

اندمجت الخيارات قديمها وجديدها. وشيئاً فشيئاً جرى تنقيح الأفكار القديمة الخاصة باستمرار الحياة بعد الموت فى الحياة الآخرة، والوجود الخالد للروح أو الأرواح، والصراع بين الأضداد، وخاصة النور والظلام، وتوسيعها ونقلها. واختُرعت فكرة حماية الجسد فى مقابر ضخمة (ح. ٣١٠٠ ق. م.) وتلقت فكرة حفظ الجسد- أى منعه من التحلل- تعزيزاً كبيراً (ح. ٢٧٠٠ ق. م.) مع اختراع التحنيط المعقد. واعتباراً من منتصف عصر الأسرة الخامسة (ح. ٢٤٩٤٥ ق. م)، ومع اختراع أسطورة أوزيريس باعتباره أول إله يموت، ويصبح أول مومياء، ويُبْعث من الموت، ويذهب إلى الحياة الآخرة، أصبح أوزيريس نموذجاً للإله المُخَلَّص بالنسبة للفراعنة، حيث يجسد الأمل فى الحياة بلا موت.

بحلول نهاية عصر الدولة القديمة (ح. ٢١٨١ ق. م)، كان النسق الدينى والمجتمعى المصرى قد تعدى بكثير النسق السومرى الأقدم منه، أو أى نسق فى أى مكان آخر من العالم. وكان ذلك هو الحال بشكل خاص فى مد الحق فى الروح والحياة الآخرة من الفراعنة إلى الناس كافة، بحثاً عن حل لمشكلة الموت بالنسبة للجميع. وها قد أصبح الحصول على الأرواح ودخول العالم الآخر، دوات، والخلود حقاً مكتسباً ليس فقط للفرعون، بل للناس أجمعين. لقد بات بالإمكان أن تفعل محاكاة المُخَلَّص أوزيريس للبشر ما حققه هو لنفسه وللفرعون. وكان هذا الإنجاز، رغم ما قد يكون

عليه من وهم ، إنجازاً مذهلاً بشكل خاص بالنسبة لمصر فى عصر الدولة القديمة التى كان عليها أن تتغلب على نسقتها المجتمعى غير العادل إلى حد كبير، كى يمكن تحقيق أى تقدم عام ممكن ، وإن كان ذلك زمنًا يتسم باليقين الدينى والسياسى والتكنولوجى ، الذى يكاد يكون ساذجاً بطريقة مثيرة ، وبالتماسك الاجتماعى .

فى نهاية عصر الدولة القديمة ، وأثناء عصر الأسرة السادسة (ح . ٢٣٤٥-٢١٨١ ق . م) ، اخترع المصريون كذلك نسقًا للحكم الإلهى يربط بين الأخلاق والحياة الآخرة ؛ مع أنه لابد من اعتباره خطأ حيث يبدو باستمرار أنه يعمل بطريقة سحرية وتقوم على الاحتيال . بحلول بداية عصر الدولة القديمة تقريباً (ح . ٢٠٥٥ ق . م) ، كان نسق وحم عنخ ، «تكرار الحياة» ، يرتبط ارتباطاً متيناً بفكر أوزيريس الإله المخلص الفرد ، وكان جاهزاً للعمل على أتم وجه . وشمل ذلك على نحو خاص بناء المقابر الضخمة المتينة ، وحفظ الجسد بالتحنيط ، والطقوس السحرية المعقدة ، وأشكال الحكم الإلهى النظرية - الثواب المشابه للجنة الأصلية والعقاب المشابه للنار الأصلية - قبل دخول الحياة الآخرة والبعث ، وبقاء الجسد حياً ، وانضمام العديد من الأرواح المرافقة له فى الحياة الآخرة .

كما سنرى فى هذا الفصل ، شملت الثورة الأوزيرية كذلك المحاولة الفاشلة لمذاهب الأفكار القديمة الخاصة بالتوافق الكونى والجماعى الأزلى للإلهة النظام والحق والعدل ، ماعت ، وربط هذه الأفكار بالسلوك الأخلاقى . كان الفراغة اعتباراً من عام ٣١٠٠ ق . م على أقل تقدير «يحيون بواسطة ماعت» ، «عنخ ام ماعت» ، وهو ما يعنى أنهم كانوا ينفذون الشعائر الصحيحة ، ويطبقون القوانين الصحيحة ضمناً ماعت ، التوافق الطبيعى ، بالنسبة لمصر وشعبها . وكانت الثورة الأوزيرية تعنى تحقيق العدل بالطريقة القديمة وكذلك بالأفكار الجديدة الخاصة بأداب السلوك الفردى - الأخلاق الأصلية - والحكم الأخلاقى الرمضى الغامض على الموت . وعلى مر القرون ، كان النسق الأوزيرى يعنى ضمناً أن هذا كله لم يكن من أجل الفرعون فحسب ، بل الناس كافة .

كانت هناك حاجة إلى ما يزيد على ألف سنة من السعى ، منذ حوالى بداية عصر الأسرات الباكر (ح . ٣١٠٠ ق . م) حتى نهاية عصر الدولة القديمة (ح . ٢٠٥٥

ق. م)، كى يُخترع نسق وحم عنخ، «تكرار الحياة»، وخاصة الصلة الأخلاقية الرمزية غير واضحة المعالم بين ماعت فى الحياة الدنيا والآخرة. وربما كانت هناك حاجة إلى ما يزيد على ١٥٠٠ عام لوضع النسق بكامله، إذا أدخلنا المقابر الضخمة المعقدة المنحوتة فى الصخر و«كتاب الموتى» الأكثر تعقيداً وسحراً الذى يعود إلى عصر الدولة الحديثة فى العملية.

كان المصريون يتلمسون طريقهم بنشاط بحثاً عن حل مُرضى لمشكلة الموت خلال تلك الفترة كلها. وأقل ما يمكن أن يقال هو أنهم توصلوا إلى حلول أكثر عدداً وأشد تعقيداً مما توصل إليه أى من معاصريهم. ورغم التشوش والتناقضات، لم يسبق أن كان هناك وصف أوضح مما قدموه هم للحياة الآخرة. وقد قفزوا قفزة نوعية نحو فكرة الجنة، وإن جرى ذلك بطريقة أكثر تشويشاً ومتناقضة فى كثير من الأحيان. كما خطوا الخطوة الأولى فى الطريق إلى واحد من أقل الأوهام نضجاً، وهو أن الحياة الطيبة موجودة فى المستقبل الخفى بعد الموت وأن الآلهة توفر تلك الحياة.

من المؤكد أن المصريين كانوا أول شعب يبذل تلك الجهود العظيمة لاختراع نسق للبعث والحياة الآخرة، ولم يكن هناك شعب يماثلهم حتى ذلك الوقت. وبالطبع لا تزال الطريقة المحتملة لإيمانهم بهذا النسق تتحدى الخيال. فما هى الطريقة المحتملة لإيمانهم بأنه ما إن يدخل الجسد الميت المحنط الحياة الآخرة حتى يُبعث مثل أوزيريس، وأنه لن ينضم إلى العديد من الأرواح بالجسد فحسب، بل إن الأحشاء التى استُخرجت ووضعت فى الأوانى الكانوبية وحُنطت سوف تعود كذلك إلى داخل الجسد. ناهيك عن المخ الذى جرى التخلص منه. وأن كل شىء سوف يُعاد تشكيله ويستأنف العمل كما فى الحياة؟

ربما يكمن التفسير فى حقيقة أنه حتى وقتنا الحالى يؤمن الملايين بالحكايات الخرافية الفارسية والمسيحية والإسلامية الخاصة بالبعث النهائى للأجساد كافة^(*). ولكن المفارقة هى أن المصريين الذين كانوا فى المقام الأول ماديين وبراجماتيين كانوا دون قصد منهم

(*) يؤمن المسيحيون والمسلمون بالبعث ويوم القيامة، ويعد الإيمان بهما من شروط اكتمال إيمان المسلم الذى لابد أن يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والنشور، أى البعث، والقدر خيره وشره. أما الكلام الذى ورد فى عبارة المؤلف فهذا رأيه - المترجم.

أصل الحكايات الخرافية الأكثر فى عدم قبولها للتصديق . ولو عدنا بالنظر إلى الوراثة لوجدنا أن نسقهم الخاص بالبعث والحياة الآخرة كان شعراً شديداً فى طفولته من نوع بيتر بان أو بينوكيو ، ذلك النوع من الشعر الذى لا يصدقه أحد ومع ذلك يحظى بجاذبية لا تقاوم .

يبدو السبيل الذى قُتِح فى مصر القديمة لمعظم البشرية فى الوقت الراهن على أنه سوء فهم أو كذب . وكان السومريون والعبرانيون أكثر وضوحاً وواقعية من المصريين فى الطريقة التى عرفوا بها الجسد وعدم وجود حياة آخرة حقيقية . وربما اعتباراً من القرن الرابع عشر ق . م تخيل الهندوس نسقاً أكثر تعقيداً بطريقة لا يصدقها أحد خلط التشاؤم والدمار الحاليين بالقيمة الأخلاقية طويلة المدى والاندثار المرغوب . ولكن حتى القرن السادس ق . م وظهور المفاهيم الفارسية الزرادشتية القائلة بأن الشر فى الحياة الدنيا سوف يعاقب عقاباً حقيقياً وحاسماً ، وأن الخير سوف يثاب ثواباً حقيقياً وحاسماً فى الحياة الآخرة ، كانت الرؤية المصرية هى التى تمثل النمو التلقائى السريع للمطامح البشرية . وكانت الحياة الآخرة المشوشة والخرافية ، وحم عنخ أو تكرار الحياة ، بداية الإجابة - ذات الخيالات «المعقولة» - عن كثير من أسئلة العصور القديمة ، وهى مفهوم جديد جوهري بسيط .

لا شك فى أن المصريين بالغوا فى رد فعلهم تجاه واقع الموت ، ولكن لا شك - كذلك - فى أنهم فهموا أكثر من أى شعب آخر أن الموت فضيحة كبيرة . ورغم النزعة الطفولية للاتجاهات الجديدة نحو مفهوم الحياة الآخرة ، كانت تلك الاتجاهات تمثل نقاط تحول غير عادية وجوهرية فى تاريخ البشرية . ورغم ما كانت عليه أفكار المصريين عن الموت من تشويش وتعقيد وغموض ، فقد كانت تمثل أملاً جديداً وإمكانات جديدة . فقد نجح المصريون فى التهورين من رهبة الموت .

اختراع المقابر الضخمة الحامية وأوت، حفظ الجسد

أدى ظهور الزراعة فى بلاد ما بين النهرين ومصر وأماكن أخرى شيئاً فشيئاً إلى حدوث تغييرات فى عادات الدفن . فلم يعد الموتى يُدفنون على مقربة ، بل بعيداً عن الأحياء فى أماكن منفصلة . وفى حالة مصر كان مكان تلك المدافن هو الصحراء على

حافة الأراضي الزراعى بامتداد النيل . وكانت توقع فى المقابر كميات كبيرة من المؤن والملابس والأدوات والأسلحة . وأفسحت المقابر الضحلة المكان لأبنية حمائية معقدة من الطوب اللبن ، فى سومر أولاً ثم فى مصر .

أثناء عصر الأسرة الأولى (ح . ٣١٠٠-٢٨٩٠ ق . م) ، وقبل أن نجد أى ذكر لأوزيريس ، حدث تطوران كبيران يتعلقان بحل مشكلة الموت . وسوف يصبح هذان التطوران جانبين أساسيين من جوانب النسق الأوزيرى ، وهما اختراع المقابر المصاطب الضخمة واختراع أوت ، أى التحنيط وحفظ الجسد . ويرجع هذا التطور إلى عوامل كثيرة ويعد الأثر الأوزيرى جزءاً ثابتاً من هذه التوليفة .

حوالى عام ٣١٠٠ ق . م أقيم بناء مستطيل ضخم من الطوب اللبن فوق المقابر الآبار المبنة بالطوب اللبن (كانت قد بلغت قدراً كبيراً من الضخامة ، وخاصة فى أيدوس وسقارة) وكذلك المقابر الضحلة فى الصحراء . (يسمى هذا البناء حالياً «مصطبة» بالعربية) . وكان ذلك أيضاً على وجه التقريب الوقت الذى استُخدمت فيه كنس ، أى التوابيت ، فى كل من مصر وسومر . وفى مصر يبدو أن اختراع التابوت كانت له علاقة بتوفير بيت للكا ، القرين ، والمساعدة فى توفير انتقال آمن للجسد إلى الحياة الآخرة .

كانت المصاطب الضخمة تُبنى لمزيد من الحماية من اللصوص والحيوانات الضارية و«تجهيز» الفراغة والأعيان الموتى وأرواح الكا والبا المرافقة ، أى تزويدهم ببيت أبدى متين مؤثث تأثيثاً جيداً . وبحلول عصر الأسرة الرابعة (ح . ٢٦١٣-٢٤٩٤ ق . م) ، كانت المصطبة ، بالإضافة إلى غرف الدفن بالبناء الفوقى على الطرف الأقصى من البناء ، أو على عمق تحته ، تحتوى على تمثال كا المتوفى (فى غرفة تسمى الآن السرداب) ، واللوحات والنصوص التى تمتدح منجزات المتوفى العظيمة ، ونقوش ورسومات تصور الحياة اليومية . وكان أحد أهم عناصر المصطبة هو مائدة القرابين ، حيث كانت توضع حطب ، القرابين ، التى تبقى الميت حياً .

ومع ظهور المصاطب والتوابيت ، من الواضح أن قدراً كبيراً من الرعاية والجهد كان يوجه لما يتعلق بأهمية الجسد الميت وكرامته وما يحدث له . فلم تكن المصاطب مجرد أماكن تنظم فيها الشعائر الجنائزية ، بل أصبحت فى النهاية مقاصير تقام فيها شعائر إحياء الذكرى ، وظلت حطب ، القرابين ، تقدم .

بعد حوالي ٤٠٠ سنة، أى ح. ٢٦٦٠ ق.م. ، وأثناء السعى للحصول على ضخامة تتعدى ما تحقق عن طريق وضع مصطبة فوق أخرى، اخترع المهندس المعماري الملكي ايمحتب بناءً أشد قوة وأكثر خلوداً، وهو المقبرة الهرم، أو ما يسمى بهرم زوسر المدرج (ح. ٢٦٦٧-٢٦٤٨ ق.م). وحدث اختراع البناء الضخم المبني بالحجر المنحوت، وهو المادة الأكثر خلوداً المتاحة للإنسان، في تلك الفترة، وربما على يد ايمحتب كذلك.

ويبدو أن ميلاد الهرم، الذي ينحدر من المقابر المعقدة والمصاطب من الطوب اللبن وربما من أبنية المعابد المنصات السومرية، سار جنباً إلى جنب مع اختراع المحاولات المعقدة لتحنيط الفراعنة الأوائل. وكان وضع الفرعون المحنط في مقبرة الهرم ذروة البحث عن حل لمشكلة الموت.

ومع ذلك فما من سبيل لمعرفة ما إذا كان اختراع التحنيط قد ارتبط بصورة أو بأخرى بأوزيريس أم أنه أقحم على اللاهوت الأوزيرى فيما بعد. وكان التحنيط كنسق ييسر البعث تطبيقاً منطقياً للاهوت الأوزيرى، ولكن ليس هناك بطبيعة الحال طريقة لإثبات ما إذا كان قد اخترع في وقت واحد مع أسطورة البعث الأوزيرية كما تزعم نصوص مصرية كثيرة، أو ما إذا كان قد ظهر مستقلاً كجزء من لاهوت الحياة الآخرة بصورة عامة. وكان إله الموتى وحامى المقابر أنوبيس، وهو أحد أقدم الآلهة المصرية، المخترع الأسطوري للتحنيط الذي يفترض أنه طبقه أول ما طبقه على أوزيريس. وكان أنوبيس يصور على هيئة كلب أو ابن آوى، أو إنسان برأس كلب، ومن المحتمل أنه في دور الكلب هذا كان المقصود به أن يمنع الكلاب وبنات آوى من افتراس الأجسام المدفونة. على أية حال، بررت المفاهيم الأوزيرية في النهاية المقابر الضخمة وأصبحت جزءاً ثابتاً من الثورة الأوزيرية.

كان المصريون يرون أن حفظ الجسد، أى منعه من التحلل، الخطوة الأولى المطلقة في عملية البقاء بعد الموت، للفوز بالحياة الآخرة التى يمكن فيها البقاء للأرواح لأن الجسد قد حفظ. ومنذ زمن بعيد في الحضارة المصرية، كان هناك وجود للعنصر الأساسى لحفظ الجسد بعد الموت.

ولا بد أن ما يسمى التحنيط الطبيعى أو العفوى ، وهو التجفيف الطبيعى فى الرمل ، كان قائماً منذ آلاف السنين فى مناخ مصر الصحراوى الجاف الحار ، حين كانت الأجساد تلف بالحصير وتوضع فى قبور ضحلة فى الصحراء ، بدلاً من الحصول على دفن شعائرى رسمى . وأشهر مومياء طبيعية هى تلك الخاصة بـ «زنجبيل» أحمر الشعر ، وهى جثة تعود إلى ح . ٣٤٠٠ ق . م عُثر عليها فى الصحراء بالقرب من الجبلين (وتسمى أفروديتوبوليس باليونانية ويرتحوحور بالمصرية) ، إلى الشمال من إسنا ، وهو الآن بالمتحف البريطانى .

توقع بعض علماء المصريات أن يكون اختراع التحنيط قد جاء مباشرة من ملاحظة الأجساد المدفونة فى الصحراء التى جفت وظلت فى حالة جيدة من الحفظ . ومن المؤكد أنه لا بد أن التحنيط الطبيعى أثر على المصريين ، ولكن لا بد أن المساعى الأولى المتعمدة والمعقدة للتحنيط اعتباراً من ٢٧٠٠ ق . م ، وحتى قبل ذلك ، لحفظ الأجساد الميتة حفظاً اصطناعياً تطلبت نوعاً ما من الدافع المفاهيمى اللاهوتى .

لهذا السبب فإن تلك المساعى قد تدین على الأقل بشىء للمفاهيم الأوزيرية الخاصة بحفظ الجسد ، ليس لمجرد حفظه ، بل لأغراض محددة ، هى البعث فى العالم الآخر حيث يستأنف المتوفى حياته ، بما فى ذلك التنفس والأكل . وكان ذلك يعنى - ضمناً على نحو خاص - أن كل أعضاء المتوفى وقدرته على استخدام أطرافه سوف تُستعاد . بل إنه لا بد من حفظ الجسد بطريقة يمكن بها التعرف عليه ، لكى تتمكن كا المتوفى ، أو قرينه أو روحه ، من التعرف عليه وتتمكن الروح الجواله ، الباء ، من الاتصال بالمتوفى وكاه . وتجعل هذه الرؤية ملاحظة المدافن الصحراوية غير كافية فى حد ذاتها وتدعم توليفة ما جرى تعلمه من المدافن الصحراوية وتطبيق المفاهيم الأوزيرية أو مفاهيم الحياة الآخرة .

يبدو محتملاً أن محاولات حفظ الجسد وحمايته بطريقة اصطناعية ، باستخدام تكتيكات أصبحت فيما بعد أجزاء من عملية التحنيط ، كانت تمارس فى عصور بالغة القدم . وتذكر باربرا آدمز (من متحف پترى بلندن) ورينيه فريدمان (من جامعة كاليفورنيا) أنه فيما بين ١٩٩٦ و ١٩٩٩ م عثرتا على ما يزيد على ١٥٠ جثة فى نِخْن

(هيراكونبوليس) بجبانة ما قبل الأسرات HK43، وكان بعضها ملفوفاً جزئياً في طبقات عديدة من الكتان والحصير. وقد حددتا تاريخ الفخار الذى عُثر عليه بالقرب من تلك الجثث بأنه ٣٦٠٠ ق.م على أقل تقدير^(١).

تشير الدلائل إلى التحنيط البدائى (وغير الكفاء) باستخدام اللفائف المنقوعة فى الراتنج كان يُمارَس منذ عصر الأسرات المبكر (ح. ٣١٠٠-٣٦٨٦ ق.م). وكان ذلك لا يزال النسق الرئيسى المستخدم أثناء عهد إيمحتب فى عصر الأسرة الثالثة (ح. ٢٦٨٦-٢٦١٣ ق.م) وبعده. وقد عُثر على قدم عولجت بهذه الطريقة. ربما كانت قدم الفرعون زوسر- فى الهرم المدرج.

أول رسم لمومياء موجود على لوحة خشبية عثر عليها عام ١٩٣٦م و.ب. إيمرى (١٩٠٣-١٩٧١م) فى مصطبة سقارة (٣٠٣٣) الخاصة بحماكا وزير الفرعون دن (ح. ٢٩٥٠ ق.م). ولا يبدو أن نزع الأحشاء، وهو أحد الجوانب الأساسية فى التحنيط، كان قد اخترع قبل عهد الفرعون سنfro (ح. ٢٦١٣-٢٥٨٨ ق.م). ويدور الجدل حول ما يُعتبر فى بعض الأحيان أقدم مومياء كاملة عُثر عليها حتى الآن، وهى مومياء مرنرع الأول (ح. ٢٢٨٧-٢٢٧٨ ق.م) التى اكتشفها فى هرمه بسقارة «مرنرع يتألق بالمدج والجمال» جاستون ماسبيرو (١٨٤٦-١٩١٦) فى عام ١٨٨١م. ويعتقد مُشرِّح المومياوات المصرية البارز والمثير للجدل جرافتون إليوت سميث (١٨٧١-١٩٣٧م) وآخرون أن هذه المومياء قد تعود إلى عصر الأسرة الثامنة عشرة (ح. ١٥٥٠-١٣٩٥ ق.م).

ربما كان إيمحتب هو العبقرى الذى حسنَّ وشكَّل بعضاً من مجموعة المفاهيم المتصلة ببعضها الخاصة بحفظ الجسد والحنيط، والمقابر الشمسية الحجرية الضخمة (الهرم المدرج) وربط تلك المفاهيم بمفاهيم الحياة الآخرة الأوزيرية ونسق الأرواح. غير أن الاحتمال الأرجح هو أن كهنة كثيرين على مر بضع مئات من السنين على أقل تقدير جمَّعوا تكتيكات التحنيط ومفاهيم الحياة الآخرة الأساسية الخاصة بها.

من الواضح كذلك أن أشكال التحنيط المتعمد جرت حتى قبل ذلك، فى حضارات

(١) فى www.hierakonpolis.org/main.html.

بعيدة، بين الهنود الأمريكيين فيما يُعرف الآن ببيرو والإكوادور وشيلي، اعتباراً من ح. ٥٠٠٠ ق.م على الأقل. وكان ذلك أقل تعقيداً من التحنيط المصرى بكثير. ويبدو أن حفظ الهيكل العظمى مع الجلد كان هدف الهنود الأمريكيين، وليس الحفظ المصرى شبه التام للجسم وأعضائه والبعث المتكامل للجسد ووظائفه والروح والشخصية. ويبدو من المؤكد كذلك أن الهنود الأمريكيين لم يخترعوا لاهوت الروح والحياة الآخرة على أى نحو قريب من تعقد النسق المصرى.

بعد أن أصبحت تكتيكات أوت، التحنيط، مكتملة اكتمالاً نسبياً أثناء عصر الدولة الوسطى (اعتباراً من ح. ٢٠٥٥ ق.م)، بات التحنيط المصرى تكتيكاً معقداً يحتاج إلى ٧٠ يوماً وأحياناً أكثر من ذلك كى يتم. وأصبحت فترة السبعين يوماً مفضلة لأنها مقابلة لدورة نجم الشَّعرى اليمانية المرتبط بإيزيس. ويخبرنا هيرودوت أنه كانت هناك ثلاث فئات من التحنيط، هى «الطريقة الأكمل» التى تؤدى إلى جانب رائع أشبه بأوزيريس، و«الطريقة الوسطى» التى كانت «أقل اكتمالاً من الأولى وأرخص منها»، والطريقة الثالثة «التي كانت الأقل تكلفة» وهى خاصة بـ «الموتى الأكثر فقراً»^(٢)

كان المصريون يسمون المومياء «ساح»، وهى كلمة ترتبط بالحماية، ولكنها ربما كذلك بـ «ساحو»، ومعناها جسم الحياة الآخرة الروحانى النير السامى ونجم الجبار الخاص بأوزيريس. وشاع مصطلح مومياء mummy بعد الفتح العربى لمصر فى عام ٦٤٢ ميلادية وهو مشتق من مصطلح فارسى وأصل عربى - المومياء - ومعناه البيتومين، حيث إن التحنيط كان يضاف على الجسد أثراً مسوداً. وكان «المومياء» هو المصطلح الذى استخدم اعتباراً من القرن الثانى عشر لوصف المادة التى يتم الحصول عليها عن طريق طحن المومياوات لتصبح مسحوقاً طبيّاً. فقد طُحن عشرات الآلاف من المومياوات لتصبح مسحوقاً وصُدّرت إلى أنحاء العالم من أجل خواصها الطبية المفترضة.

بعد أن تغسل الجثة بالتريت، بلورات ملح النطرون، فى وابت، وهو «مكان التطهير»، كانت عملية أوت، التحنيط، الفعلية تنقذ فى برنفر، «بيت الجمال»،

Herodotus, Books I-II, 2.86.2, 2.87.1 and 2.88.1. (٢)

بواسطة فريق من الكهنة المتخصصين يرأسه الحرى سشتا، «المشرف على الأسرار»، الذى يقوم بدور أنوبيس، إيمى أوت، «المشرف على التحنيط»، يساعده الحتمو، «حامل أختام الإله». وكان أكثر الأعمال إثارة يقوم بها الويتو، «المضمدون». وكان هؤلاء يزيلون المخ عن طريق سحبه عبر فتحتى الأنف ثم يتخلصون منه. وكانت الأحشاء جميعاً، ماعدا القلب، إيب، تُستخرج من خلال شق فى الجانب الأيسر الأسفل من البطن. وبعد أن تتم تلك العمليات، كان الحرى حب، الكهنة المرتلون، يتلون التعاويذ. وأثناء عصر الدولة الحديثة (اعتباراً من ح. ١٥٥٠ ق.م) كانت الأعضاء التناسلية كذلك تُزال إحياءً لذكرى إخفاء السمكة أوزيريس.

بعد ذلك كانت الأعضاء الداخلية تجفف، لمدة ٤٠ يوماً فى بعض الأحيان، باستخدام النطرون. وكانت المعدة والكبد والرثان والأمعاء توضع فيما تسمى الأوانى الكانوبية التى يحميها بطريقة سحرية حعبى وإمستى ودواموتيف وقبحو، وهم ميسو حور، أبناء حور ور، «حورس الكبير»، وإيزيس. وبعد ذلك يحشون الجثة بالكتان ونشارة الخشب والنباتات ويدهن الجلد بالعسل والحليب والدهانات العطرية، ثم يُغلق الشق وتوضع فوقه وجات، عين حورس، لحمايته من الأرواح الشريرة ولضمان أن المتوفى سوف يستعيد كل وظائف جسده بالكامل.

تُنفذ بعد ذلك عملية لف الجثة المعقدة. وكان يُستخدم فى ذلك ما يصل إلى ٤٠٠ ياردة مربعة من الكتان الفاخر. وكان ما يسمى «كتان الأمس»، أو الكتان المستعمل، هو ما يُستخدم فى حالة الموتى الفقراء. وكانت العشرات من التمام توضع فى أماكن خاصة بين طبقات اللفائف وخاصة جعران القلب المصنوع من حجر أخضر. وكانت توضع داخل اللفائف كذلك عقَد إيزيس، تبيت، وأعمدة استقرار أوزيريس، جدد، وصولجانات السيادة المقدسة، واس، وتمائيل الآلهة والحيوانات. ويورد نقش بمعبد حتشور فى دندرة ١٠٤ تميمة من تمائم المومياوات. وكان أعظم حماية وقوة يتم الحصول عليها بوضع أكبر عدد ممكن من التمام فى المومياء. وفى الدولة الحديثة كانت التعويذتان ٣٠ وأ ٣٠ب من «كتاب الموتى» تنقشان على جعران القلب لمنع القلب من الشهادة ضد المتوفى حين يوزن مقابل ريشة الحقيقة، شوت.

بعد ذلك يثبت قناع يمثل الصورة المثالية للمتوفى على الرأس. وكانت تلك الأقنعة

فى بعض الأحيان أعمالاً فنية رائعة. وبالنسبة للفراعنة والأثرياء كانت تلك الأقتعة تصنع من الذهب، لون بشرة الآلهة الذى لا يذوى أبداً، وهو لون الخلود. ومع ذلك فقد كانت وظيفتها البراجماتية هى تمكين بالمتوفى وكاه من التعرف عليه. وبعد ذلك كانت المومياء توضع فى كنس، أى التابوت المستطيل أو الشبيه بالإنسان المنقوش عليه التعاويذ السحرية (متون التواييت، وبشكل خاص اعتباراً من ح. ٢٠٥٥ ق. م)، أو مجموعة من التواييت التى تشبه دمي الماترويشكا الروسية المتداخلة، وكانت التواييت بدورها توضع فى تابوت حجري خارجى. وكانت الإلاهات إيزيس ونفتيس ونيت وسرقت تحمى التابوت بانتباه. وكانت تلك الحاويات كافة توضع فى مقصورة أو أكثر من مقصورة وجميعها تربط بإلهة السماء نوت. وكانت عين حورس، وچات، ترسم على الجزء الخارجى من التابوت الحجرى كى يمكن للمتوفى رؤية الخارج، بالإضافة إلى تلقيه الحماية والرفاهية والشفاء. وأثناء عصر الدولة الحديثة كان العديد من النصوص الجنائزية يوضع بجوار المومياء مع النقوش المرسومة. وبطبيعة الحال كان هذا كله يرتبط بالسحر أكثر منه بالجمال، ولكن جمال هذا «التجهيز» كان أمراً مذهلاً.

بلغ التحنيط وما يتصل به من ممارسات ذروة كمية وكيفية أثناء العصر الرومانى (اعتباراً من ح. ٣٠ ق. م). فبحلول تلك الفترة كان الكثير من اليونانيين والرومان المقيمين فى مصر قد بنى التحنيط والمفاهيم الأوزيرية فى الوقت الذى جرى فيه إضفاء الصبغة اليونانية والرومانية على التواييت.

هاهى الساح، المومياء، جاهزة للصلاة الجنائزية والدفن، وهو ما سوف نرى بعد قليل أنه شعائر معقدة تعقيداً غير عادى.

وهكذا فإن أقدم المحاولات المعقدة لحفظ الجسد عند الوفاة - وصولاً إلى التحنيط الكامل - وجدت فى مصر قبل أن تظهر بشكل مستقل فى مناطق من العالم تفصل بينها مسافات شاسعة، منها: الصين ومضيق تورس بالمحيط الهادى، وجزر الكنارى، واليوم فى الولايات المتحدة. وفى هذا المجال كذلك لا يمكن إلى حد كبير إثبات تأثير مصر المحتمل على الشعوب الأخرى، غير أنه من المعقول افتراض وجود هذا التأثير، حتى وإن كانت الصلة بين مصر وأقدم جهود التحنيط بين الهنود الأمريكيين فكرة مجنونة.

انتشار المفاهيم الأوزيرية وبقاء الحياة الآخرة « افتراضية » بالنسبة لأغلب الناس

يبدو أن دور كهنة أون (هليوبوليس) كان كبيراً فى الثورة الأوزيرية، من الناحيتين المفاهيمية والعملية. فقد كانت عملية معقدة وطويلة وعشوائية إلى حد ما بلا شك. ومن المؤكد أن خطوتها الأولى كانت تتعلق برع أكثر من أوزيريس.

حدث ذلك فى عصر الأسرة الرابعة (ح. ٢٦١٣-٢٤٩٤ ق.م) حين وسع كهنة أون مفهوم الملكية الإلهية وربطوه بإله الشمس رع. وكان اسم العرش للفرعون ڇدفع رع (ح. ٢٥٦٦-٢٥٥٨ ق.م) يعلن أن «رع مُعيَّنه»، ولكن لأول مرة يجرى إدخال لقب سا رع، أى ابن رع، ليكون اسم المولد الخاص بالفرعون، أى اسمه الثانى. ولم يعد الفرعون حورس الأحياء فحسب، بل كذلك تجسيدا للإله حورس. كما كان الفرعون إلهاً لأنه ابن رع. وقد حد هذا من الناحية الموضوعية من سلطاته الإلهية بجعله معتمداً على رع. وشيئاً فشيئاً عزا كهنة أون صفة الخلق ووظائف الزراعة وفيضان النيل إلى رع. وكان يُمارَس نسقٌ معقدٌ يضمن الحياة الآخرة الإيجابية أبداً فى السماء بين النجوم القطبية، أو «الشرق»، فى «أرض النور»، مع رع، لمصلحة الفرعون. وشمل هذا النسق الأهرام باعتبارها سلماً يرتقيه الفرعون المتوفى صعوداً إلى السماء، والممارسات الجنائزية التى تشمل الشعائر والتعاويز والتماثيل والتقنيات المقصود بها تيسير دخول الحياة الآخرة والحماية وكذلك الرفاهية بمجرد وصوله إلى هناك.

غير أنه فى الوقت ذاته كان إدخال أوزيريس ضمن تاسوع هليوبوليس الذى يضم تسعة آلهة يعنى إدخال الأسطورة الأوزيرية ودمج لاهوت رع الشمسى مع جوانب العالم السفلى الخاصة باللاهوت الأوزيرى كما يمارس فى أماكن مثل أبى صير وأبيدوس. ومن الواضح أن كلاً من صلة الفرعون برع وظهور العبادة الأوزيرية والشعائر الجنائزية التى تجرى للفراعة تشهد عليها بوضوح متون الأهرام الأولى، تلك الخاصة بالفرعون أوناس (ح. ٢٣٧٥-٢٣٤٥ ق.م). وكان أوزيريس والمفاهيم الأوزيرية قد أصبحت أساسية بالنسبة للفراعة؛ إذ أصبح الفراعة شيئاً فشيئاً أوزيريس عند وفاتهم. وتذكر تعويذة متون الأهرام رقم ٣٠٩ فى هرم أوناس «الهرم جميل

الأماكن» فى سقارة: «أوناس مدير أعمال الآلهة، خلف بيت رع... أوناس يفض أختام مراسيمه (أى مراسيم رع)... أوناس يفعل ما يطلبه (رع) منه.» إلا أنه فى التعويذة رقم ٢١٧ لا ينسئ أوناس أوزيريس: «أعلنا يا أوزيريس ويا إيزيس... هاهو أوناس يأتى روحًا لا يمكن القضاء عليها...»^(٣)

بعد حوالى ٢٥ عامًا، نجد أن تتى (ح. ٢٣٤٥-٢٣٢٣ ق.م) أكثر صراحة إلى حد بعيد فى التعويذة رقم ٣٣٧ فى هرمه «الهرم الباقى فى الأماكن» بسقارة: «السماء تصرخ، والأرض ترتعد، رعبًا منك، عند مجيئك يا أوزيريس!» ويشير هذا إشارة واضحة إلى الأهمية المتزايدة المفترضة لأوزيريس بالنسبة للفرعنة؛ فأوزيريس لم يعد مجرد إله الموتى فى العالم الآخر، دوات، بل إنه بات مرتبطًا بالفرعون باعتباره إلهًا فى السماء.

بعد ٢٥ عامًا أخرى، يشير بى الأول (ح. ٢٣٢١-٢٢٨٧ ق.م) فى التعويذة رقم ٤٤٢ فى هرمه «الهرم الثابت والجميل» بسقارة: «انظروا، هاهو أوزيريس يأتى مثل نجم الجبار... «الصالح»... «الوريث»... السماء تحملك (الملك) أنت ونجم الجبار... وسوف تشرق مع نجم الجبار فى شرقى السماء، وسوف تغرب مع نجم الجبار فى غربى السماء...» والمعنى هنا هو أن الفرعون يتحول عند موته إلى نجم الجبار (ساح)، أى إلى أوزيريس^(٤).

ها قد صار الفرعون المحنط المدفون فى هرمه أوزيريس عند موته. وكانت غاية حياة الفرعون الآخرة لا تزال هى الاندماج فى السماء، فى «أرض النور»، مع إله الشمس رع، ولكن الفرعون الميت كان كذلك أوزيريس فى السماء بعد أن كان حورس الأحياء. وقد ارتبط ملوك عصر الأسرات المبكر كافة على وجه التقريب بالإله الصقر حورس، ولكن الفرعون الحاكم فى تلك الفترة كان فى الوقت ذاته ابن رع، تجسيد حورس الذى هو ابن إيزيس وأوزيريس، الذى رُبط بالصقر حورس من قبل وبأوزيريس حين مات. وربما بدأ هذا التطور أثناء عصر الأسرة الرابعة (ح. ٢٦١٣-٢٤٩٤ ق.م).

(٣) Lichheim, Miriam, *Ancient Egyptian Literature, Volume I*, pp. 39 and 31.

(٤) المرجع السابق، Ut. 337, p. 40 and Ut. 442, p. 45.

رغم ذلك ، وحتى حين كانت أهمية أوزيريس آخذة في التزايد ، كانت حماسة فراعنة الأسرة الخامسة (ح . ٢٤٩٤-٢٣٤٥ ق. م) تتركز بصورة كبيرة على رع ، وهو ما تشير إليه بوضوح أسماء مولد ستة من بين تسعة منهم ارتبطت برع ، وبناء معابد الشمس التي تحمل أسماء مثل «بهجة رع» و«أفق رع» . ومع ذلك فإن كون آخر فراعنة الأسرة الخامسة ، أوناس ، لم يكن له اسم مولد يتضمن اسم رع ولم يشيد معبداً شمسياً قد يفسر على أقل تقدير على أنه إشارة إلى وجود ميل كبير ومعقد يتمحور حول بزوغ نجم أوزيريس وما ترتب عليه من آثار خاصة على الحياة الآخرة .

لم يكن أوزيريس خطراً على وظائف رع باعتباره الإله الرئيسى والملكى ، ولكنه تولى شيئاً فشيئاً معظم وظائف رع الخاصة بالحياة الآخرة وأصبح إله عالم الموتى الرئيسى . وكان أوزيريس يرتبط فى الأصل بالخصوبة الزراعية ؛ أى تبرعم الحبوب فى الربيع ، وفيضان النيل السنوى (البعث السنوى للنيل) ، قبل تقديسه باعتباره الملك الإله الذى بُعث من موته فى أسطورة أوزيريس/ ست/ حورس/ إيزيس ، كما استعاد تلك الوظائف من رع .

نفذ أوزيريس عملية كبيرة لاحتكار معظم صفات الآلهة الأخرى المرتبطة بالموت . فقد «حد من مكانة» ملك الموتى الرئيسى أنوبيس ، «رب الأرض المقدسة» (الجبانات) الذى ارتبط بكيونوبوليس^(*) (بالقرب من حرداي) وأبدو (أيدوس) . وأصبح أنوبيس إيمى أوت ، «المشرف على التحنيط» ، غير أن أوزيريس كان يشرف على تلك الوظائف ، وكذلك على وظيفة أنوبيس الخاصة بحماية المقابر . وبحلول عصر الأسرة السادسة ، استوعب أوزيريس ختامتيتو «قائد أهل الغرب ورئيسهم» (إله الموتى) الذى كان معبده فى أبيدوس مركز عبادة رئيسى على الأقل منذ عصر الأسرة الخامسة (ح . ٣١٠٠-٣٨٩٠ ق. م) ، وحل محله بالفعل ، وإن لم يحل معبد أوزيريس محل معبد ختامتيتو قبل عصر الأسرة الثانية عشرة (ح . ١٩٨٥-١٧٩٥ ق. م) . وأصبح أوزيريس مرتبطاً كذلك بـ«الذى فوق الرمال» (فى العالم السفلى ، دوات) ، إله الحرف والخصوبة والموت المحنط سوكر ، إله منف الصقر أو ذور رأس الصقر . وكثيراً ما بات فاتح الطريق إلى العالم الآخر ، الإله وبواوات ذور رأس الذئب أو الكلب المرتبط بزواتى

(*) معناها «مدينة الكلاب» أو «مدينة الذئاب» - المترجم .

(ليكوپوليس)، وسوبك إله المياه والخصوبة ذو رأس التمساح المرتبط بالفيوم، يعتبران وجهين من أوجه أوزيريس، رغم استمرار وجودهما المستقل. وفى النهاية استوعب أوزيريس كذلك العجل أيس بتاح إله منف، ذلك أنه عند وفاة كل من عجول أيس كان أيس الميت يصبح فى الحياة الآخرة أوسورائيس، وهو مزيج من أوزيريس وأيس. وفى العصر المتأخر (اعتباراً من ح. ٧٤٧ ق.م) كان كذلك عنصراً ضمن توليفة الموت التى تضم بتاح وسوكر وأوزيريس.

لم يكن احتلال أوزيريس مركز الصدارة متعلقاً بالفراغة فحسب، بل كذلك بالكهنة والأعيان. وربما كان مؤسس الأسرة الخامسة (ح. ٢٤٩٤-٢٤٨٧ ق.م) أوسركاف «الكاهن الأكبر»، أور ماع، بمعبده هليوپوليس، ولكن هذه الأسرة شهدت ظهور اتجاه جديد بين كبار الكهنة وحكام الأقاليم وكبار موظفى الدولة. ففى تلك الفترة لم يكونوا بالضرورة يخرجون من دوائر أسرة الفرعون الموثوق بها، إذ أخذوا يشكلون طوائفهم الوراثية الخاصة بهم، وحصلوا على قدر متزايد من السلطة المستقلة. وأصبح كهنة هليوپوليس من القوة بحيث كانوا يعينون بعض فراغة الأسرة الخامسة. ويبدو أن نفوذ كبار كهنة هليوپوليس الجديد هذا كان يصاحبه بديهاً ضغط للحصول على مزايا الحياة الآخرة لأنفسهم.

فى ظل الضغط المحتمل من جانب كبار الكهنة المتعاقبين، اضطرّ الفراغة لمنح مزايا الحياة الآخرة لكبار الكهنة وحكام الأقاليم، وكذلك للسماح لهم بأن يصبح كل منهم أوزيريس عند موته. ومن الواضح أن هذا كان يوحى بزيادة نفوذ أوزيريس. وكان ظهور قانون ماعت، الذى لم يفسر فقط على أنه مجرد نسق للنظام الأسمى، بل كذلك باعتباره قانوناً أخلاقياً نظرياً وما ترتب عليه من نسق خاص بدخول الحياة الآخرة اعتباراً من حوالى عام ٢٣٠٠ ق.م على أقل تقدير، بمثابة مزيد من التعزيز للثورة الأوزيرية. ومع ذلك فلا بد من التأكيد على القيود الكمية-النسبية-لثورة ونائجها الخاصة بالحياة الآخرة. وكثيراً ما تشير التقديرات إلى أن عدد من حظوا بالتحنيط والمقابر الثينة طوال عصرى الأسرتين الرابعة والخامسة لم يتجاوز الخمسة آلاف.

أثناء عصر الأسرة السادسة (ح. ٢٣٤٥-٢١٨١ ق.م)، تأكدت الحركة نحو زيادة نفوذ الكهنة والأعيان-محلياً وقومياً-وتناقص سلطة الفراغة المركزية. وبلغ ذلك

ذروته بالانهيار الافتراضى لوجود الفرعون الكلى وبانهيار الدولة القديمة حوالى عام ٢١٨١ ق.م.

يبدو أن أحد الأسباب الرئيسية لانهيار الدولة القديمة هو العبء الاقتصادى الضخم الواقع على الشعب بكامله الذى ولّده الالتزامات الدينية نحو الموتى . وربما استخدم الفراعنة والنخبة الصغيرة من الموارد للإنفاق ببذخ على الاستعداد للموت وتوفير حتب (القرابين) للموتى ما يزيد على ما استخدموه لتلبية احتياجاتهم اليومية . وهناك سبب وجيه لافتراض أن المصريين كانوا يعتقدون أن نظامهم الاقتصادى قادر على توريد ما حصر له من الموارد بطريقة مقدسة . والواقع أن التحنيط والشعائر الجنائزية ومقابر الأهرام والمصاطب المعقدة ومتونها الجنائزية وأعمالها الفنية وتجهيزاتها، وممارسات العبادة، وقرابين حتب وأوت التى كانت تستمر بعد وفاة الفرعون، والعدد الضخم من الكهنة والصناع كالألزام لتنفيذ تلك الالتزامات، ربما أدت جميعها إلى انهيار الاقتصاد . إذ أسفر الإنفاق بما يزيد عما تسمح به الموارد فى اقتصاد مصر الثانى، أى اقتصاد الموتى، عن انهيار الاقتصاد الأول، أى اقتصاد الأحياء، كما أسفر عن انهيار الدولة القديمة، مما أدى إلى انتشار الفقر وربما المجاعة .

أدت الفترة التى اتسمت بقدر كبير التشوش الدينى والسياسى والاقتصادى تسبب فيه هذا الانهيار إلى ظهور العديد من الفراعنة قليلى الشأن، والراغبين فى أن يكونوا فراعنة، والأسرات المتنافسة فى عصر الانتقال الأول (ح . ٢١٨١-٢٠٥٥ ق.م) . ومن الواضح أن مصر انقسمت إلى العديد من الممالك أو جماعات الأقاليم، أو على أقل تقدير لم يكن الفراعنة الذى ادعوا أن لهم السلطة على كامل الأرضين، تاوى، قادرين فى واقع الأمر على ممارسة تلك السلطة . ومن المفترض أنه لم يبرز الملوك الصغار فحسب، بل أضيفت إلى حكام الأقاليم سلطة إقطاعية أكبر نتيجة لذلك .

يبدو أن تلك الفترة من انتقاص سلطة الفراعنة بلغت ذروتها بشكل طبيعى قرب نهاية عصر الدولة السادسة مع زيادة أهمية الآلهة المحلية وحكام الأقاليم المحليين وزيادة أهمية أوزيريس . وقبل عام ٢٢٠٠ ق.م، وأثناء العقود الأخيرة من عصر الدولة القديمة، مُنحت الكا، القرين، والبا، الروح الجواله، وعنخ، الروح المحسنة، التى كان لا يحوزها فى البداية سوى الآلهة والفراعنة الآلهة، للناس كافة . وأعقب

ذلك توسيع مزاي الحياة الآخرة لتتعدى الفرعون وعائلته إلى الكهنة والنبلاء . وهكذا تحقق جانب مهم آخر من جوانب الثورة الأوزيرية .

وكانت الخطوة التالية فى الثورة الأوزيرية، التى ربما تحققت كذلك بحلول نهاية عصر الدولة القديمة، هى المقرطة democratization الافتراضية للحياة الآخرة، مما جعلها متاحة للجميع، من الناحية النظرية، بمن فى ذلك الطبقات الدنيا . ولا بد أن الطلب العام على الحياة الآخرة كان ضخماً . ولا بد أن الضرائب المرتفعة المفروضة على الناس لدفع تكلفة القرايين اللازمة للإبقاء على الموتى الملكيين والموتى من أفراد النخبة أحياء فى الحياة الآخرة أدت إلى جعلهم يظنون أنهم كذلك يستحقون حياة آخرة إيجابية . وكان ذلك أمراً منطقياً إلى حد كبير؛ فإذا كان سحر الحياة الآخرة لا يقتصر على الفرعون الإله، بل يمكن مده حتى إلى من ليسوا أفراداً فى العائلة الملكية، فمن المؤكد حيثئذ أنه قابل للتطبيق على الناس كافة .

ولا بد كذلك أن حاجة الناس إلى يقين بالحياة الآخرة تعاظمت بحلول فترة التشوش والشك السياسى التى بدأها انهيار الدولة القديمة والفوضى التى أحدثها غياب السلطة المركزية خلال عصر الانتقال الأول .

بحلول بداية عصر الانتقال الأول، كان أوزيريس ملك الموتى المطلق، والإله المخلص الرئيسى النسبة للمصريين كافة، وللشعب بكامله . واعتباراً من تلك الفترة ارتبط أوزيريس الإله المخلص ارتباطاً وثيقاً بمفاهيم الحياة الآخرة المصرية فى دوات، العالم السفلى، وأصبح الصلة التى تربط الإنسان العادى بالآلهة . وكان أوزيريس كذلك الإله الأساسى فيما قد تكون محاولة الإنسان الأولى لربط الأخلاق والحياة الآخرة بإقامة العدل فى «قاعة الحقيقتين» . ورغم قوة رع، فإنه حين يتصل الأمر بالموت والحياة الآخرة كان أوزيريس حينذاك هو الأعلى . ورغم استمرار احترام رع، يمكن رؤية التحمس لأوزيريس فى فن تلك الفترة ومتون التوابيت الخاصة بها .

اعتباراً من عصر الدولة الوسطى على الأقل (ح. ٢٠٥٥-١٦٥٠ ق. م)، كان ما يشرف الشخص ويميّزه أن يُدفن فى مدينة أوزيريس، أبيدوس . وشيد العديد من فراعنة الدولة الوسطى مقابر جوفاء (*) فى أبيدوس، كما أقام الأعيان والأشخاص

(*) مقبرة يشيدها الشخص فى مكان ما ولكنه يُدفن فى مقبرة غيرها تقع فى مكان آخر - المترجم

العاديين مقابر جوفاء ولوحات لهم فيها . وأثناء عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠ - ١٠٦٩ ق. م) شيد فراعنة مثل سيتي الأول ورمسيس الثاني مقابر جوفاء رائعة فى أبيدوس . وكان الحَجّ المتصنع للموتى المحنطين إلى موقع مقدس لأوزيريس ، مثل أبيدوس ، طقساً جنائزياً ضرورياً ، بل وشرطاً للفوز بالحياة الآخرة .

منذ عصر الأسرة السادسة على وجه الاحتمال (ح. ٢٣٤٥-٢١٨١ ق. م) وبالتأكيد اعتباراً من بداية عصر الأسرة الثانية عشرة (ح. ٢٠٥٥ ق. م) ، كان يعاد تمثيل حياة أوزيريس الطيبة ، ومقتله بطريقة غادرة على يد ست ، وسعى إيزيس ونفتيس وتحنيط أوزيريس وجنازته وبعثه من موته . وكانت تلك التمثيلات يُحتفى بها احتفاءً حماسياً وأصبحت أحد الأعياد المصرية السنوية الأكثر شعبيةً والحج السنوى إلى معبد أبيدوس ودندرة وإدفو وأبى صير ومنف وفيله وغيرها . وكانت تجرى فى فترة بذر المحاصيل الزراعية فيما بين الثالث عشر إلى الثلاثين من كيهك ، وهو الشهر الرابع من أخت ، فصل الفيضان . واعتباراً من أواخر القرن الرابع ق. م ، أضيفت تلاوة «نواح إيزيس ونفتيس» إلى الشعائر التى تقام فى اليوم الخامس والعشرين من كيهك . وكان ذلك بالطبع وقتاً مثالياً لتلك الشعائر لتشجيع أوزيريس إله النباتات كى يعزز نمو البذور التى بُذرت وتعكس بعثه وتجدد الربيع .

وكانت التمثيلات على قدر كبير من التعقيد فى معبد أوزيريس بأبيدوس . إذ كانت تضم مئات الكهنة والكاهنات الذين يؤدون أدوار الآلهة والإلهات ، وكان ٣٤ قارباً مصنوعة من سيقان البردى تحمل الآلهة وصندوقاً متقن الصنع داخله تمثال لأوزيريس ، و٣٦٥ مصباحاً مزيناً ، وبخوراً ، وعشرات التماثم . وكان للفتش التميمية القديم المعروف بعمود جد ، الذى بات مرتبطاً بعمود أوزيريس الفقري ، دور رئيسى فى تلك الشعائر .

ارتبط عمود جد بعبادة الأشجار فى عصور ما قبل التاريخ باعتباره جذع الشجرة وربما بحصاد الحبوب . ويبدو أنه ارتبط أولاً بسوكر ، إله الأرض والخصوبة وإله الموتى المحنط لمنف فيما بعد ، ثم بإله الحرف والخلق بتاح . وفى النهاية ارتبط بعمود أوزيريس الفقرى والاستقرار والقوة والدوام . وكانت عبادة الأشجار قوية على نحو خاص فى عصور مصر الباكرة . ونصب أصول الأشجار وكسوتها ومسحها بالزيت من خلال

أشكال مختلفة من الشعائر أمر شائع فى الكثير من المجتمعات ذات التأثيرات الطوطمية والشامانية . وفى مصر يبدو أن هذا النوع من شعائر الأشجار كان يُستخدم ضمن الشعائر فى منف اعتباراً من الدولة القديمة (ح . ٢٦٨٦ ق . م) ، إذ كانت شعيـرة نصب عمود جد المكرس لپتاح وسوكر وأوزيريس عنصراً أساسياً ضمن شعائر الحب سد التى يؤديها الفرعون .

وكان عمود جد فى شكله الأوزيرى نحتاً ضخماً يُنصب بالحبال ويقف كأنه شجرة ضخمة حيث يرمز إلى عمود أوزيريس الفقرى وبعثه وحياته الآخرة واللانهاية . وكان عمود جد أحد الرموز الشعائرية المصرية الأساسية ، وكانت تماثيل صغيرة لعمود جد من القاشانى من بين أكثر التماثم الشخصية شعبية المستعملة فى الحياة وفى المومياوات .

وبناءً على خواص عمود جد ، من السهل إلى حد كبير فهم أسباب شيوعه ، ولكنه كان كذلك (ولا يزال!) له أثر عاطفى كبير . ويبدو أن عمود جد يعطى انطباعاً بالضخامة البسيطة الرشيقة والقوة والخلود والاستقرار ، تماماً كما توحى بذلك الشجرة الصحيحة أو العمود الفقرى السليم ، وكما يعطى العمود الحجرى الضخم انطباعاً بشئ لا يغيره الزمن بتاتاً . ويبدو أنه يجمع بشكل بارز السمات التى لا بد من توافرها فى التماثم ، فى مصر أو فى أى مكان آخر ، وهى الحماية والرفاهة والشفاء ، مکت ووجا .

بالإضافة إلى نصب عمود جد والشعائر الملكية الخاصة بالمراكب ، كانت تمثيلات أوزيريس تشمل جزءاً أكبر ، وربما الجزء الأكبر ، من الشعائر والطقوس السرية داخل معبد أبيدوس . ومن الواضح أن تلك الشعائر كانت تتمحور حول دورات الفصول والبعث . ومن الممكن كذلك ، وإن لم يكن أمراً يمكن إثباته ، أن الشعائر الأوزيرية السرية كانت تتم فى القاعة الخارجية التى بناها سبتى الأول (ح . ١٢٩٤-١٢٧٩ ق . م) فى معبد مقبرته الجوفاء أو فى المعبد (أو المقبرة الجوفاء) الأوزيرى القريب الذى ربما يكون سبتى أو مرنپتاح (ح . ١٢١٣-١٢٠٣ ق . م) قد بناها .

أطلق اليونانيون على الشعائر الأوزيرية «الألغاز» وربما أقاموا طقوسهم الدينية السرية فى إلوسيس ودلفى وديلوس وغيرها على تلك التمثيلات الأوزيرية ، وهو ما يحتمل أنه أسهم بدوره فى اختراع المسرح اليونانى وفيما تسمى التعاليم السرية .

ومع ذلك ، ورغم هذا الحماس وكون أن الناس كافة لهم الحق فى أن تكون لهم أرواح وحياة آخرة كان قائماً بالفعل ، فقد ظلت الحياة الآخرة فى واقع الأمر افتراضية بالنسبة لمعظم الناس . وبحلول نهاية عصر الدولة القديمة (ح. ٢١٨١ ق.م) ، كان كون المرء أهر ، «مجهزاً» ، للحياة الآخرة والحفاظ على وجوده فيها بكل ما يترتب على ذلك من آثار ينطوى على قدر كبير من التكلفة يجعلها مقصورة على الأغنياء : ربما ما لا يزيد على بضع مئات من الأفراد كل عام . وكانت هناك وفرة فى مقابر النبلاء الرائعة ، بينما ظلت مقابر العوام بدائية وبديلاً مؤقتاً . فقد كانت الأجور العينية التى تُدفع للصناع والفلاحين عادةً ما تكفى حد الكفاف بالكاد . ولذلك لم يكن بمقدورهم بحال من الأحوال تغطية النفقات الضخمة التى تنطوى عليها عملية الحياة الآخرة . وبالنسبة للغالبية العظمى لم يكن هناك تحنيط ، وظل الدفن فى قبور ضحلة على حافة الصحراء الغربية قائماً . ومع أنه لم تكن هناك مقابر ، فقد كانت هناك بعض المؤن اللازمة للحياة الآخرة . وبذلك لم تُحل المشكلة - وهى كيفية حشد الموارد الضخمة اللازمة لجعل الحياة الآخرة واقعاً معقولاً - حلاً كاملاً .

لم يحدث قبل بداية عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠ ق.م) أن انتشر الطموح إلى الحياة الآخرة (بفضل أوزيريس المُخلَّص) وعمل ما هو لازم لنوالها بالكامل بين طبقات المجتمع المصرى كافة . بل كان التأكيد على الحياة الآخرة أكثر أهمية مما كان عليه فى العصور السابقة ، وهو ما يوضحه الانتشار الكبير للنصوص الجنائزية الجديدة والفن الجنائزى . ومن المؤكد أن هذا التطور يسره التحسن التدريجى فى أساليب التحنيط وانخفاض تكاليف أبسط فئات التحنيط . ويبدو أن الرغبة فى الحياة الآخرة كانت من الشدة بحيث إنه من المحتمل أنها كانت ستنتشر حتى بدون انخفاض التكلفة . ورغم ذلك لابد من التأكيد من جديد على القيود النوعية - النسبية - لهذه الظاهرة ؛ فحتى إذا كانت نسبة ضئيلة من المقابر قد عُثر عليها حتى الآن ، فإن هذا العدد يشير رغم ذلك إلى أن كل شروط الحياة الآخرة - التحنيط والصلوات الجنائزية المعقدة و«التجهيز» والنصوص الجنائزية وتماثيل الكا والأوشابتي والمقابر والسلع والقرايين - ظلت على الدوام ميزة تتمتع بها الأقلية .

ليس ما حدث هو أن الصعود المتوالى لأقوى الآلهة الرئيسية وأكثرها دمجاً ، وهو

آمون، فى طيبة بعد ح. ٢٠٠٠ ق.م لم يؤثر على شعبية أوزيريس فحسب، بل إنه زاد منها شيئاً فشيئاً حين دمجت طيبة لاهوت هليوبوليس. وعانى أوزيريس من نكسة واحدة فى مكانته؛ وهى الأقول الذى شهدته عبادته أثناء عهد الفرعون التوحيدى الأول فى مصر إخناتون القصير (ح. ١٣٥٢-١٣٣٦ ق.م). ومعظم تلك الفترة فُرض قرص الشمس، آتون، باعتباره إله الشمس وقضت السياسة الرسمية على دور أوزيريس باعتباره ملك الموتى والحياة الآخرة لمصلحة دور الوسيط الذى يقوم به إخناتون نفسه. واستؤنف دور أوزيريس ودمج مفاهيم رع الشمسية والحياة الآخرة الأوزيرية فى أعقاب الفاصل الآتونى.

اعتباراً من ذلك الوقت حتى نهاية التاريخ المصرى، قام أوزيريس المحبوب بدور رئيسى. ويمكن افتراض أن التحمس لأوزيريس كان ضخماً. وعلى أى الأحوال فقد ذكر الكتاب اليونانيون الذين زاروا مصر، وخاصة هيرودوت فى حوالى عام ٤٤٠ ق.م، وبلوتارخ فى أوائل القرن الميلادى الأول، كل على حدة، أنه فى تلك الآونة كان التحمس لأوزيريس رهيباً ويكاد يكون هستيرياً. وأقام المحتلون اليونانيون لمصر (اعتباراً من ٣٣٢ ق.م) مقاصير مرتبطة بأوزيريس فى أقاليم مصر الاثني والأربعين كافة. ويقال إنه أثناء العصر البطلمى اليونانى كان هناك ١٥٨ مقصورة لأوزيريس فى مصر. وفى ذلك الوقت كان قد أصبح لأوزيريس ما يزيد على ٢٠٠ لقب واسم، تبدأ بطبيعة الحال بون نفر، الكامل، الكائن الصالح أو الكامل أبداً أو على الدوام أو باستمرار. والواقع أن أوزيريس كان أكثر الآلهة شعبية فى مصر، حتى وإن كانت شعبية زوجته إيزيس وابنه حورس تزداد باستمرار.

أول إله مُخلص فى التاريخ

كان مفهوم أن الحياة الآخرة للناس كافة وليس فقط للقائد السياسى الدينى، الفرعون الإله، ومن ثم حاشيته، استحداثاً ضخماً فى تاريخ البشرية.

إذا كانت الحياة الآخرة متاحة للجميع، فلا يحتاج الأمر سوى أن نخطو خطوة قصيرة كى نستنتج أن هناك مُخلصاً وراء هذا الحدث الرائع. وواقع الأمر أن فكرة المُخلص الفرد غير العادية فى تاريخ الديانة بدأت بأوزيريس. وقد تطور أوزيريس من

كونه هوية الحياة الأبدية بالنسبة للفراغة ، الذين كانوا بصورة أو بأخرى آلهة ومؤهلين للخلود ، إلى مُخلَّص للمصريين كافة ، وموفرًا للحياة الأبدية . وكان بإمكان المصريين جميعاً أن يصبحوا الإله أوزيريس عند موتهم ، تماماً مثل الفراغة . لقد اخترع المُخلَّص الفرد الذى يمكنه إصلاح الأمور ويهزم الموت .

لأول مرة فى التاريخ ، لم يكن للإله مع ظهور أوزيريس آثار على الشعب ككل ومن خلال الشعب ككل على الفرد فحسب ، بل كان دور المُخلَّص المباشر بالنسبة للفرد الذى يمكنه التماس إحسانه وعطفه ويفيد مما يمثله . وفى حالة أوزيريس كان ذلك يعنى الحياة الآخرة والخلاص من خلال الحياة الآخرة .

أبرز هذا الدورَ خيرية شخصية أوزيريس . فاعتباره الإله الصالح والعاقل ، ون نفر ، كان الإله الذى علَّم الناس الزراعة ، وعلمهم أن يكونوا صالحين ، وأرادهم أن يتبعوا الحق ، ماعت ، فيما هو أكثر من مجرد معناه الخاص بالنظام الأزلَى .

حتى ظهور أوزيريس كانت العلاقات بين المصريين وآلهتهم فى أساسها علاقات الخضوع الصارم . ومع ظهور أوزيريس أصبحت العلاقة بين الإله والإنسان علاقات تتسم بالحميمية والحب إلى حد ما . وكان ما يمثله أوزيريس من الوعد بالحياة الآخرة وتلك السمات الخاصة بالحميمية هو ما جعله أول إله مُخلَّص فى العالم .

كان أوزيريس ورقة الأمل الرابعة بالنسبة للعائلة المالكة والأعيان ، وكذلك بالنسبة لعامة الناس فى عالم تسوده الفوضى والاضطراب . فقد كان أوزيريس هو الأمل ، تماماً مثلما كان يمثل يسوع فيما بعد أملاً لا حدود له .

ومع ذلك فلا بد من التأكيد على أن النسق الدينى المصرى القائم على الحقائق المادية وعلى السحر لم ينهر مع ظهور أوزيريس ، ون نفر المُخلَّص ؛ بل حدثت فيه بعض التغيرات فحسب . وظل الأداء الصحيح للتَحْنِيط السحرى والشعائر الجنائزية ، واللعنات والتهديدات لمنع تدنيس المقبرة ، على نفس القدر من الأهمية الذى تتصف به خيرية أوزيريس وحبهِ . وظلت تلك الأعمال المادية والسحرية أهم بكثير فى نيل الحياة الآخرة الإيجابية مما قد نصفه فى الوقت الراهن بالأخلاق الفردية . وبالطبع كانت الآلهة إلى جانب أوزيريس ، من الفرعون الإله حتى رع ، لا تزال تقتضى العبادة .

ومع ذلك فواقع الأمر أننا مع ظهور أوزيريس بتنا فى حضرة إله مُخلّص شامل قومى وفردى، وما قبل الإيمان بالآخريات، ومحاولة لربط الأخلاق، أو على الأقل السلوك المنظم والمهذب، بالحياة الآخرة. كما يجرى توفير الخلاص من الموت. ونحن كذلك قريبون من المفهوم المسيحى الأساسى الخاص بقدرة الإبراء البدنى التى يتمتع بها يسوع المُخلّص فى هذه الدنيا.

غير أنه من الواضح أننا لا نزال بعيدين عن الجوانب الأخلاقية الخاصة بأفكار المُخلّص التوحيدية المسيحية، حيث ينال الصالحون الخلقون الحب والخلاص، الذى يقدّم من خلال جنة الحياة الآخرة. فقد قدمت الأفكار الفارسية والمسيحية الأخلاقية الخلاص التام والنعيم المقيم للصالحين فى الحياة الآخرة. وبالنسبة للمصريين وأوزيريس، لم يكن الحب والمغفرة أمراً يتناسب مع الخطاة والمذنبين، بينما هما أمران أساسيان بالنسبة للمسيحيين. كما أننا بعيدون عن المفهوم المسيحى القائل بأن المُخلّص يسوع ضحى بنفسه ومات افتداءً للبشر كافة، بمن فيهم من يسمون بغير اليهود، جوييم، أو «الوثنيون»، أى الناس جميعاً.

من المؤكد أن مفهوم الإله المُخلّص أوزيريس كان أحد النماذج الأولية للترعة الطفولية فى تاريخ الدين، التى لم يتعدها سوى من أعقبه من مُخلّصين. وليس من الطرافة بحال من الأحوال الإشارة إلى أنه حتى فى ظل مستويات تعداد الشعب المصرى فى ذلك الوقت - وهو ما قد يصل إلى حوالى المليون ونصف نسمة فى الدولة القديمة كما رأينا - كان من الخيانة التامة والخداع الصريح أن يغرسوا فى الأذهان أن إلهاً يمكنه بمفرده تلبية حاجات ذلك العدد الكبير من الناس وأن كل إنسان بمقدوره أن يصبح أوزيريس عند موته. غير أنه كان من الواضح كذلك أنها لمسة عبقرية، ذلك أن مفهوم المُخلّص الفرد لم يؤمن به الناس بسذاجة فى مصر فحسب، بل كانت له سطوته فى اليهودية والمسيحية والإسلام. كما جرى تطويره على نحو منفرد بأشكال أخرى فى الهندوسية والبوذية. ومن الواضح أن مفهوم المُخلّص الفرد أصبح معتقداً عالمياً أساسياً، فى المقام الأول من خلال التطور المستقبل. إلا أنه قد يكون دور التأثير المصرى كبيراً.

تحدى اختراع الإله المُخلّص أى نوع من الفطرة السليمة. فقد كانت فكرة هذا

المُخلَّص الفرد (حتى وإن كان يدعمها جهاز إدارى ضخماً) مضحكة ومستحيلة .
وليس من المبالغة القول بأنه إذا كان ما لا حصر له من الملايين كانوا يؤمنون مخلصين ،
وما زالوا يؤمنون مخلصين فى وقتنا هذا ، بالإله المُخلَّص الفرد ، فقد كان هذا المفهوم
ولا يزال ، أسلوباً أساسياً للسيطرة السياسية والاجتماعية لإبقاء الناس تحت السيطرة
ومنعهم من محاولة التحرر . ومرة أخرى ، وانطلاقاً من مصر ، كانت الرغبة والحاجة
البشرية من الضخامة حتى إن السحر الذى لا يمكن التحقق منه على الإطلاق والشديد
فى فجافته كان هو الفائز .

دمج لاهوت رع الشمسى ولاهوت أوزيريس الخاص بالعالم السفلى

نجح كهنة هليوبوليس فى الدولة القديمة فى توجيه ضربة بارعة جعلت لهم الهيمنة
والسيطرة . وهم لم ينالوا بذلك الحياة الآخرة لأنفسهم فحسب ، بل زادوا من نفوذهم
و ثروتهم زيادة ضخمة . بل إنهم دمجوا أسطورتى مصر الرئيسيتين ، وهما أسطورة أبى
صير وأيدوس الأوزيرية الخاصة بالموت والبعث والحياة الآخرة وأسطورة رع الخاصة
بعبادة الشمس والحياة الآخرة الفرعونية . وحل ذلك واحدة من أكثر المشاكل اللاهوتية
تعقيداً فى مصر وربما قضى على بعض المنافسات السياسية بين أقاليمها . فقد فرض
كهنة هليوبوليس رع إلهاً ملكياً رئيسياً للأمة وأوزيريس إلهاً رئيسياً لأرض الموتى .
وأُسفر ما قد يكون فى بدايته صراع سلطة بين كهنة هليوبوليس الأقوياء والفراعنة فى
نهاية الأمر . دون قصد . عن مد مفهوم الحياة الآخرة إلى الناس كافة وإلى المصالحة بين
تناقضات السماء والعالم السفلى فى الديانة المصرية .

من المؤكد أن التوفيق بين معتقدات الحياة الآخرة الشمسية الخاصة برع المخصصة
للفرعون الإله وحقوق الحياة الآخرة الجديدة الخاصة بالعالم السفلى الأوزيرى ،
دوات ، التى نالها الناس كافة ، كان واحداً من أصعب المشكلات التى كان على كهنة
هليوبوليس مواجهتها . بل إنه حين أصبح كل إنسان أوزيريس عند موته ، وليس
الفرعون وحده ، كان لابد من إحداث تغييرات لتنظيم مكان سام للفرعون الميت .
وأدى حل تلك المشاكل إلى نقطة تحول معقدة تتسم بالمفارقة فى اللاهوت المصرى .

كان الأبطال يحظون دائماً ، فيما قبل التاريخ وفى الزمن الحالى ، بمعاملة خاصة فى

الحياة الآخرة. وفي حالة أبطال مصر- الفراعنة الآلهة- كانوا يذهبون بطرق شتى إلى السماء، «إلى الشرق»، وإلى «حقول الأسل» السماوية، يارو، وإلى «النجم الذى لا يفنى»، وإلى الشمس، وإلى «أرض النور»، وإلى رع. إلا أنه على مر عشرات الآلاف من السنين كان الإيمان بالحياة الآخرة وبلوغها بصورة عامة من خلال الدفن؛ فقد كانا أمرين يخصان الأرض والعالم السفلى.

مع مجيء العصر الحجري الحديث، كانت الأرض تسيطر عليها الزراعة والتكنولوجيا وكانت آخذة فى التحول إلى شىء أقل غموضاً. وربما فى هذا السياق نظر المصريون إلى الحياة الآخرة لأبطالهم، وخاصة الملوك الآلهة، على أنها متصلة بالسماء، وبالشمس، وبالنجوم، وجميعها مجهول ولم يغزّه أحد.

كما رأينا، كانت المقاربة المصرية للواقع وصفية؛ فقد كانوا يصفون ما يرونه أو من يرونه، أو بالأحرى ما كانوا يعتقدون أنهم يرونه. ونعرف من متون الأهرام الأولى (اعتباراً من ح. ٢٣٧٥ ق. م) وحتى من نصوص المقابر السابقة عليها أن المصريين كانوا يعتقدون أن النجوم القطبية، إخموسكو («النجوم التى لا تفنى») «خالدة» لأنه يبدو أنها لا تتحرك، ذلك أنها لم تتخف عن الأنظار قط. ولذلك كانت دوات، الحياة الآخرة الخاصة بالفراعنة، هى فى المقام الأول فى تلك النجوم «الخالدة»، بل هى النجم نفسه. ولكن مع ظهور عبادة رع الشمسية لاحظ المصريون كذلك أن رع، الشمس، يعبر السماء ثم يختفى وراء الأفق فى الغرب، وهو ما جعلهم يستنتجون أن دوات تحت الجهة الغربية من الأرض. وشيئاً فشيئاً بات يُنظر إلى الحياة الآخرة على أنها فى الغرب، أى الغرب تحت الأرض أو فى السماء.

من الواضح أن كهنة عبادة رع فى هليوبوليس أبرزوا كلاً من عبادة النجوم، سبا، البدائية وعبادة الشمس، والتطلع إلى السماء بحثاً عن حل للألغاز التى يقابلها الإنسان على الأرض. وكان لأوزيريس صفات سماوية مهمة مثل النجم ساح، الجبار، «الذى لا يفنى». وفى متون الأهرام أصبح الفرعون الميت أوزيريس فى السماء، بيد أن سمات أوزيريس الأساسية والأصلية كانت متأصلة فى معتقدات العالم السفلى الزراعية فى الأرض والعالم السفلى. وقد أدمجت معتقدات العالم السفلى تلك فى لاهوت هليوبوليس مع المفهوم القائل بأن رع يختفى ليلاً فى العالم السفلى.

نقطة التحول تلك في مصر تشويش لاهوتى كبير . فمن الواضح أن الهرم تصميم مقبرة ناتج عن عبادة السماء والشمس . ربما كان أول هرم شُيِّد فى سقارة ، وهو الهرم المدرج ، حوالى عام ٢٦٦٠ ق . م ، سُلَّمًا يرتقى إلى السماء ؛ أى أنه سُلَّم سماوى إلى النجوم القطبية «الخالدة التى لا تبنى» ، تمامًا مثلما كانت المعابد المنصات السومرية السابقة له والزقورات اللاحقة تصل إلى السماء . وكما أشير بوضوح فى متون الأهرام ، فقد كانت الأهرام مرتبطة كذلك بمفاهيم السماء والشمس والروح والحياة الآخرة الخاصة بالفرعون . وكان لابد من تكييف هذين المفهومين ، السماء والفرعون ، مع ظهور الديانة الأوزيرية الخاصة بالعالم السفلى حين امتدت مزايا الروح شيئًا فشيئًا إلى الناس كافة وحُدِّد مكان الحياة الآخرة ، دوات ، لعامة الناس بشكل أساسى فى العالم السفلى .

كان مفهوم عبادة الشمس المصرى الخاص بالحياة الآخرة الذى يقوم على ملاحظة بسيطة هى أن الشمس تغرب وتشرق باستمرار ، أو تموت وتولد من جديد ، ومفهوم الحياة الآخرة الأوزيرية الزراعية الذى يقوم على ملاحظة بسيطة هى أن إعادة الميلاد الزراعى فى الربيع وفيضان النيل يتبعان موت الشتاء باستمرار ، متكاملين وليس متناقضين . ومع ذلك كان لابد من استعمال الخيل اللاهوتية البارعة للتوفيق بين صيغة عبادة الشمس والنجوم الخاصة بالحياة الآخرة فى السماء التى اخترعت من أجل الفرعون الإله ، والصيغة الزراعية الخاصة بالعالم السفلى فى الأرض التى كان بالإمكان تطبيقها على الناس كافة فى نهاية الأمر .

فى ذلك الوقت كانت هناك طريقتان للنظر إلى هذه المسألة الأساسية ؛ فقد كان هناك تناقض كبير آخر ، وهو أن الشمس قديرة ولكنها لا تعود قديرة بالمرة حين تصل إلى الحياة الآخرة . وقد وضع هذا الدمج لعبادة رع الشمسية ولاهوت الحياة الآخرة الخاص بهليوپوليس نهاية نظرية لتلك التناقضات ، غير أنه أسفر من الناحية العملية عن نتيجة مشوشة .

كان ذلك التشويش أوضح ما يكون أثناء عصر الدولة الوسطى (يبدأ من ح . ٢٠٥٥ ق . م) حين حلت تعاويذ الحياة الآخرة الخاصة بمتون التوابيت محل التعاويذ السحرية لمتون الأهرام . ها قد أصبح هناك العديد من الإمكانيات والتوليفات المتناقضة الخاصة

بالحياة الآخرة؛ ففي الشرق بالسما، في «أرض النور»، باعتبارها نجمًا، أى نجم الجبار، وفي يارو المدهشة، «حقول الأسل» التي توجد أحيانًا في السما وأحيانًا أخرى في العالم السفلى، في دوات، في الغرب، أمتًا، خرت نتر، المكان المقدس بالأسفل في أرض الوفرة الزراعية بالعالم السفلى، في المقبرة بكل ما فيها من متعلقات الشخص الأرضية والقرب منها. وكان الخلود يشمل الجسد وبعضًا من أرواحه العديدة التي تعيش مع الآلهة في السما. ويتجول بعض هذه الأرواح حيث يزور الأحياء لفترات محدودة.

من الواضح أن أعيان الدولة القديمة كانوا يسعون بما نالوا حديثًا من مزايا الحياة الآخرة إلى محاكاة إجراءات الحياة الآخرة الخاصة بالفراعنة التي كانت قابلة للتطبيق عليهم فحسب وعلى بعض من «الزوجات الملكيات الكبريات» كما هو مذكور في متون الأهرام. ويصف الكثير من ١١٨٥ تعويذ ضمن متون التوابيت (بناء على المراجعة النقدية التي قام بها ر. و. فوكنر) العروج السحري إلى السما والانضمام إلى رع، بالطريقة التي سبق وصفها في متون الأهرام، وكذلك زيارات الأحياء. تقول التعويذة رقم ١١٨: «قد أعرج في سفينة الليل وقد أهبط في سفينة النهار، وربما أحكم ضمن طاقم رع». وتقول التعويذة رقم ١٤٩: «التحول إلى صقر بشرى... لقد طلبت شكلًا مثل الصقر البشرى كي يمكنني السير كرجل وأنطلق من هنا، دون أن يعوقني أى إله. إني أنا الصقر البشرى الذى يمشى كرجل ولا يلقي معارضة».

ومع هذا فقد سعى كذلك الأعيان الذين استخدموا تلك التعاويذ إلى إرضاء أوزيريس ومصاحبته به، في وقت واحد باعتباره النجم ساح «الذى لا يفنى» (أى كوكبة الجبار) وأيضًا ملك الموتى في الحياة الآخرة بالعالم السفلى، وذلك دون الاعتداء على امتيازات رع. وتقول التعويذة رقم ٣٩٩: «الجبار والنجم القطبي مستعدان». وتقول التعويذة رقم ٦٩٥: «الدفن في الغرب باعتباره مسعدًا... عسى أن ينزل إلى ممتلكاته... ويقف في حضرة أوزيريس... مقرى في صحرائه، الصحراء الغربية في أفقى». وتعلق التعويذة رقم ٣٣٠ أملاً كبيراً على أوزيريس: «أعيش وأموت، أنا أوزيريس. لقد دخلت وخرجت بعون منك، وصرت بدينًا بفضل منك». وتمزج التعويذة ١١٣٠/١٠٣١ بين الأمل في رع والأمل في أوزيريس: «سوف أتألق وأشاهد كل يوم باعتبارى صاحب مقام رفيع لدى رب الأرباب (رع) وقد أرضيت صاحب

القلب الحزين (أوزيريس). سوف أسافر على نحو صحيح فى مركبى، فأنارب الأبدية عند عبور السماء . . . وبالنسبة لأى شخص يعرف هذه التعويذة، سوف يكون مثل رع فى شرقى السماء، ومثل أوزيريس فى العالم السفلى».

ومثلما ارتبط الفراعنة فى متون الأهرام بالآلهة وهددوها فى الوقت نفسه، بل ادعوا فى بعض الأحيان أنهم أشد منها قوة وبأساً، استخدم الأعيان فى نصوص التوابيت نفس الحيل. وتقول التعويذة رقم ٧٥: «لقد جئت إلى الوجود من جسد الإله الذى خلق نفسه بنفسه، لقد اندمجت فى الإله وأصبحت هو . . . إننى أقوى من كل آلهة التاسوع وأشد منهم سَوْرَةً». بل إن التعويذة رقم ٧٦٤ تبدى إعجاباً بحراس الملك الشخصيين وخدمه، أهل الشمس، حنممت، أثناء عملية بعثه: «يا فلان (اسم المتوفى)! سوف يسهر على خدمتك حرس الآلهة، وسوف يخافك من هم فى هيثمهم الأزلية، وسوف يفرع منك من هم فى مدنهم . . . وسوف يتهيج بك أهل الشمس المحتشدون . . . فأنت الإله العظيم . . . سوف تعرج إلى رع فى السماء وسوف يطيعك من فيها من الآلهة بفضل القوة التى منحك إياها أول أهل الغرب (أوزيريس)»^(٥).

رغم هذا الوضع المشوش والمختلط، ظلت مبادئ الحياة الآخرة الخاصة بعبادة رع الشمسية فى الواقع تطبق على الفراعنة، حتى وإن أصبح كل منهم أوزيريس كذلك، حيث وفر أوزيريس ومفاهيم العالم السفلى الأوزيرى (إلى جانب الخيالات الخاصة بالتحول مثل الفرعون الإله فى السماء) إلى حد كبير حياة آخرة للأعيان والميسورين من عامة الناس.

كان الفرعون الإله الميت يظل حياً طيلة النهار حيث يجول بين النجوم فى السماء فى صحبة رع فى السفينة الشمسية، ماندت؛ «سفينة ملايين السنين» التى يحركها السحر، حكا. وبالليل كان يهبط إلى العالم السفلى، دوات، فى السفينة مسكت

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Coffin Texts, Volume I, pp. 110, 127, (٥) Volume II, pp. 41-42, 26, Volume I, p. 254, Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 132-133, Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Coffin Texts, Volume I, p. 72 and Volume II, pp. 294-295.

حيث يجلس أوزيريس - باعتباره ذلك الوجه من رع الخاص ببا شمس الليل - على الدفة .

بالنسبة للموتى العاديين - أو على الأقل هؤلاء القادرون على تحمل نفقات شرط «التجهيز» للحياة الآخرة - فقد كان كل منهم أوزيريس ، وكان يعيش بشكل أساسى فى العالم السفلى ، مع أن الكثير من أرواحهم ، وخاصة البا ، كانت تعيش مع الآلهة فى السموات وكانت تتجول كذلك ، فى زيارات لأجسادهم التى تُبعث من موتها وفى الجولات المؤقتة فى عالم الأحياء .

يبدو أن الوضع المثالى بالنسبة للأشخاص العاديين كان قضاء الواحد منهم اليوم بالقرب من مقبرته فى العالم السفلى ، دوات ، مع زيارته الأحياء زيارة مؤقتة ، وفى قضائه الليل فى بعض الأحيان مع أوزيريس باعتباره نجم الجبار ، أو العبور فى السفينة مکت بصحبة أوزيريس ، باعتباره نجم الجبار ، أو التجول فى السفينة مکت بصحبة أوزيريس باعتباره جانب شمس الليل من رع .

كان ذلك الخيار الأخير والمهم ممكناً لأن كهنة هليوبوليس الذين لم تُعزّهم القدرة على الإبداع قط ، قضوا بأن أوزيريس هو وجه البا من رع ، أى الليل الخاصة برع ، وأن طائر هليوبوليس المقدس ، البنو (مالك الحزين) ، الذى ارتبط من قبل برع ، وهو أحد أوجه أوزيريس . وعلاوة على ذلك كان وضع بارع على قدر شديد الأهمية بالنسبة لأوزيريس حيث إنه كان قد اكتسب السمات الشمسية التى كان المصريون كافة يحتاجونها إن كان عليهم مباشرة حياة قومية مهمة . وكان أوزيريس فى الوقت ذاته ملك العالم السفلى ، دوات ، ونجم الجبار ، وشمس رع الليلية .

لاقت تلك الآراء رواجاً أثناء عصر الدولة الحديثة (ح . ١٥٥٠ - ١٠٦٩ ق.م) . والواقع أنه من المحتمل أنه لم يحدث قبل عصر الانتقال الثالث (ح . ١٠٦٩ - ٧٤٧ ق.م) أن كان الحديث ممكناً عن جمع بين معتقدات الحياة الآخرة الشمسية والأوزيرية يكون فيه حجم المعتقدات المشتركة أكبر من الاختلافات . ولم يمنع ذلك الحل الذى على قدر كبير من التشوش ، بما فيه من أنساق الحياة الآخرة المتغيرة وبقاء للأرواح المرافقة ، المصريين على اختلاف طبقاتهم الاجتماعية من الإيمان على نحو متزايد بالحياة الآخرة . بل واقع الأمر أنهم أضافوا المزيد من الإمكانات والتعقيدات جرياً على

الطريقة المصرية التقليدية . وكان صحيحاً على نحو بارز فى عصر الدولة الحديثة حيث أضيفت نصوص جنائزية جديدة .

أضيف تطور آخر فى العصر المتأخر (بداية من ح . ٧٤٧ ق . م) بسعى الكثير من النساء إلى أن يصبحن مصاحبات للإلهة الأم وربة الحب حتحور عند وفاتهن وليس لأوزيريس ؛ ربما لأن حتحور كانت قد أصبحت مرتبطة افتراضياً بالإلهة الأم الحنون والمواسية كأحسن ما يكون الحنان والمواساة إيزيس ، أو ربما لأن بعض المصريات كن مشغولات فى خلق صورة سَبَقِيَّة للحركة النسوية .

ما قبل الإيمان بالأخرويات يهب الحياة الآخرة لكل من يمكن تحمل نفقاتها

وفر دمج لاهوتى رع وأوزيريس قاعدة لاهوتية لأوج الثورة الأوزيرية ؛ ذلك أن ما قبل الإيمان بالأخرويات ، أو الإيمان البدائى بالأخرويات ، فتح الباب لمشكلة المصير النهائى للإنسان على النحو الذى أثارها به فيما بعد الإيمان التوحيدي بالأخرويات . لم يتمكن المصريون من تجاوز ما قبل الإيمان بالأخرويات ؛ لأنهم لم يتصوروا أنه قد يكون هناك مدلول وتطور خطى لشيء اسمه التاريخ ينطوى على مصير نهائى للعالم والبشرية . ولذلك كانت مشكلة تغيير ذلك غير ذات صلة فى رأيهم .

لم يدرك المصريون الحاجة إلى تغيير جذرى ، وإلى حلول مقنعة لمشاكل المعاناة والشر ، وإلى العلاج الأخلاقى النهائى والثواب . ولم يكن الشر والمعاناة سببين كافيين لإحداث التغيير فى هذه الدنيا السارة إلى حد كبير أو فى مصير البشرية . وكان المصريون يسعون إلى تأكيد نظام العالم القائم بالفعل ، وليس تغييره كما فعل التوحيديون اللاحقون .

كان المصريون يرون أن نظام ماعت الكونى الدائم ، المقرر سلفاً ولا يمكن تغييره الذى وضعته الآلهة ، يعمل على نحو مثالى ؛ شريطة أن يؤدى الفرعون وكهنته الطقوس السحرية اليومية الصحيحة ويطبقون القوانين الصحيحة للحيلولة دون إفزع ، أى الاضطراب والفوضى . فإن تحققت تلك الشروط يكون الآلهة والأكوان ودورات

الفصول والأرض ومصر والناس وعلاقتهم بالآلهة وفيما بين أنفسهم جميعاً جزءاً من توافق إيجابى وعدالة طبيعية .

كان الفرس والعبرانيون والمسيحيون والمسلمون اللاحقون (وكذلك الهندوس الذين يستخدمون نسقهم الخاص بتناسخ الأرواح ونيرثانا القائم على القيمة الأخلاقية) يشعرون شعوراً قوياً بأن التوافق القائم على العدالة المطلقة ليس من سمات الحياة الدنيا . وكان الإيمان بالأخرويات - أى البعث النهائى والحكم النهائى والثواب والعقاب النهائى - من اختراع الفرس فى القرن السادس ق . م وسرعان ما انتشر . ومع ذلك لا يبدو أنه كان له دور كبير فى مصر التى احتلها الفرس اعتباراً من عام ٥٢٥ ق . م . فالواقع أنه لم يسد فى مصر قبل اعتناق المسيحية بأعداد ضخمة خلال القرن الميلادى الثالث ثم اعتناق الإسلام بأعداد ضخمة فى منتصف القرن السابع الميلادى .

كان المصريون يرون أن الحياة الأبدية فى الحياة الآخرة، دوات، وحم عنخ، أى تكرار حياة؛ فهى لم تكن تحسباً، بل كانت فى المقام الأول حقاً طبيعياً يَمَكِّن الحصول عليه فى حال استخدام السحر الصحيح والتكنيكات المادية الصحيحة . ومع ذلك كانت فكرة أن السلوك المذهب فى المجتمع جزء من التوافق الطبيعى تمثل بداية الثواب الأخلاقى . وكانت الثورة الأوزيرية ثورة ضخمة فى زمانها . ومن المؤكد أن ما قبل الإيمان بالأخرويات الخاصة بها أسهم فى التطور التدريجى للإيمان بالأخرويات بمبادئ خلاص أكثر تعقيداً، وأنساق للحكم الأخلاقى وليس السحرى بعد الموت، والجنة والنار .

كانت الثورة الأوزيرية بمثابة الإنجاز المتوَجِّع فى النسق التعددى المصرى . فقد جعل البعث والحياة الآخرة، والإله المُخَلَّص، وإمكانية الربط بين آداب السلوك والدين، الديانة المصرية أعقد نسق دينى اخترع حتى ذلك الوقت . وكان تداعياتها هائلة .

من الناحية الاقتصادية، شكلت الثورة اقتصاداً ثانياً كان فى كثير من الأحيان على نفس ما كان عليه الاقتصاد اليومى من الإنتاجية، بل وأكثر منه إنتاجية . وفى التكنولوجيا، خلقت تقديساً للزراعة والرى والحرف . وفى الفن والعمارة أطلقت شرارة وفرة لا سابق لها . ومن الناحية السياسية أوجدت الأطر والهياكل الأساسية للمجتمع .

ربما كان الشيء الذى لم يتنازل كهنة هليوپوليس الدهاة ويشرحوه بشأن نسقهم الغامض والمتناقض هو كيف يمكن لهذا التشويش من أنماط الحياة الآخرة والعديد من الأرواح التى تبقى حية أن تعمل ويمكن أن تعنى شيئاً بالنسبة لأى إنسان .

ومع ذلك فلم يكن كهنة هليوپوليس محقين بشكل واضح فى افتراض أن المصريين كافة (أو كلهم تقريباً) سوف يؤمنون بلاهوتهم على الفور فحسب ، بل ظل لاهوتهم قائماً وكان الناس يؤمنون به بتعصب طوال ثلاثة آلاف سنة حتى مستهل زماننا . وبعد ذلك سادت حلول خاطئة شاعرية أخرى - وإن كانت أكثر روحانية وأكثر أخلاقية - مثل حلول الروح والحياة الآخرة العبرانية والمسيحية .

لقد عثروا فى مصر على حل لمشكلة الموت الأساسية ؛ أو على أقل تقدير كان هناك اقتراح لهذا الحل وأمن الناس به . كما أنه انطبق على الجميع . ومع ذلك فقد امتد الفاصل الكبير بين الديانة الملكية وديانة الشعب إلى الحياة الآخرة . وفى ظل المجتمع المصرى الذى يتسم بالتراتب الصارم كان من المستحسن أن يصح توقع المساواة فى الحياة الآخرة . وواقع الأمر أن حل مشكلة الموت قد أوجد فقط من أجل هؤلاء الذى يمكنهم تحمل نفقات أن يكونوا أهر ، أو «مجهزين» للبقاء فى الحياة الآخرة . واقتضى ذلك التحنيط ، والمقبرة المتينة ، والقماش الفاخر ، والأثاث ، والرسومات ، وتمائيل الكا ، والنصوص الجنائزية السحرية . وأن يصبح الإنسان «مجهزاً» على هذا النحو لم يكن بالأمر اليسير نواله بالنسبة لمعظم العوام . وعلاوة على ذلك فإنه إذا كان أحد العوام قادراً بشكل أو بآخر على تحمل نفقات ذلك «التجهيز» ، فلم يكن ذلك يعنى الوجود اللطيف البسيط فى العالم الآخر ؛ فقد كانت الحياة القائمة فى دوات تتطابق بصورة أو بأخرى مع منزلة المرء فى الحياة الدنيا . ولم يكن من غير المعتاد أن يقوم عامة الناس بأعمال الزراعة فى دوات ؛ لأنهم حين كانوا أحياء لم تكن لديهم الموارد التى تمكنهم من دفع أجر النحاتين الذين يصنعون لهم تماثيل الأوشابتي كى تعمل لهم . وشيئاً جرى سد الفجوة الكبيرة التى تمثلها الحاجة إلى أن يكون المرء «مجهزاً» ، بما فى ذلك التحنيط الكامل أو الجزئى والمقابر ومبادئ الخلاص وأرواح الشخص العديدة ، وإن لم يكن سداً كاملاً ومتماسكاً .

ورغم ذلك يبدو أن وجود حياة آخرة للجميع وليس للفرعون فحسب كان اعتباراً

من عصر الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥-١٦٥٠ ق.م) سبباً فى التحسن الذى طرأ على العدالة الاجتماعية للناس كافة فى الحياة الدنيا . ومع ذلك لم يؤثر هذا التحسن على الطابع التراتبى الصارم للمجتمع أو الاعتقاد بأن قيام المرء بالدور المخصص له يكون بناءً على موضعه فى التراتب، وبأن السحر وليس الأخلاق هما مفتاحا الحياة الآخرة .

رغم هذا كله فإن النقطة المهمة هى أن ما قبل الإيمان بالأخريات قد اخترع . وكان اقتران مفهوم الحياة بالطريقة الصحيحة، أى الطريقة المهذبة الخاصة بنسق الحياة الآخرة والخلاص الأوزيريين الخاص بنظام ماعت الأزلى، أمراً جديداً وجسوراً على نحو يدعوا للدهشة . فقد خلُق حكم لا يقوم على ماعت باعتباره نظاماً كونياً أقر سلفاً فحسب، بل كذلك على التزامات ماعت الأخلاقية فى الحياة الدنيا من أجل الفوز بالحياة الآخرة، حتى وإن لم يحظ بالاحترام وأفسده السحر .

كما سوف نرى بعد قليل، كان الحكم فى «قاعة الحقيقتين» زيفاً كبيراً، ولكنه ربما قدم إلى حد كبير أفكاراً للشعوب الأخرى؛ ربما للعبزانين تقريباً فى ربطهم بين الأخلاق والرب وربما للفرس فى اختراعهم الحكم النهائى . وكان المصريون أول شعب يقدم فكرة أولية عن التحذير من أن المرء يواجه النتائج فى الحياة الأخرى فى حال عدم احترامه آداب السلوك أو الالتزامات الأخلاقية فى الحياة الدنيا . لقد وضعت إجابة بسيطة للسؤال الأساسى، وهو مشكلة الشر والمعاناة غير المبررة فى العالم، على أجنحة البشرية .

أول شعب فى التاريخ تراوده فكرة العلاقة بين الدين والحياة الآخرة والأخلاق

أوصلت مراودة الأفكار القائلة بأن السلوك الأخلاقى قد يكون عاملاً أساسياً فى الفوز بالحياة الآخرة المرضية وأن الإثم قد يقره حكمٌ يتضمن «الموتة الثانية» الرهيبة مصرَ إلى حافة إنجاز كبير فى تاريخ البشرية . فقد اخترع المصريون تقريباً اللجنة باعتبارها الثواب الأخلاقى، وذلك بالحل التقريبى لمشكلة جزاء الشر والمعاناة فى الحياة الدنيا .

حاولت مصر مواجهة هذا التحدى وفشلت . فقد اتخذت الخطوات الأولى فى هذا

الاتجاه، ولكنها لم تنجح بصورة أو بأخرى فى إقامة صلة حقيقية بين الأخلاق والحياة الآخرة.

لم تعد الحياة الآخرة تحدث فحسب، ولم تعد مجرد مسألة دفن مع المون من السلع والأسلحة والطعام للحياة الآخرة وتنظيم الصلاة الجنائزية. كما أنها لم تعد مكانًا وسطًا يتسم بالحيادية بل والوحشة بكل ما تعنيه تلك الكلمات، من المفترض أنه روحى ومنعزل عن سائر البشر والآلهة مثل كور السومرية. وكان بالإمكان الإعداد بحرص لدخول الحياة الآخرة، دوات، والإقامة الإيجابية الأبدية فيها ونوالها قبل الموت الفعلى بكثير. وكانت دوات وما بها من حقل الأسل، يارو، وبحيرة الأزهار، مكانًا للأبدية الحقيقية، أى للاستمرار الخالد للحياة التى كان يحيها الإنسان على الأرض. وكان الاسم الذى يعنى الأبدية هو «شنو»، وهو نفس الاسم المستخدم للخرطوش الملكى الخاص بالهوية الإلهية الدائرية وبلا نهاية.

وبما أن المصريين كانوا أكثر انشغالاً بالموت، وبما يحدث بعد موت الجسد وأرواحه، وبالرفاهة المادية للموتى، من أى شعب قبلهم (أو بعدهم)، فقد كان من المنطقى أن يقتربوا من اختراع فكرة الجنة كمكان للرضا المادى. وكان منطقيًا بالقدر نفسه أنهم بما كان لديهم من نظرة سحرية حيوية أساسية لم ينفذوا بالكامل خطوة أخرى- هى الحكم الأخلاقى الحقيقى المنطوى على المكافأة المادية الحقيقية أو العقاب المادى الحقيقى- التى كانت ستحول فكرتهم عن الحياة الآخرة إلى جنة روحية تُكتسب بالأخلاق.

الشيء المدهش هو أنهم اخترعوا النسق الأخلاقى اللازم والمكافأة عن طريق إعادة تفسير مدلول الإلهة ماعت ودورها شيئًا فشيئًا. وبالتدريج باتت عنخ ام ماعت، أى «الحياة بماعت» الخاصة بالدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦-٢١٨١ ق. م)، لا تعنى احترام النظام الأزلئ فحسب، بل كذلك فعل الشيء اللائق، والشيء الأخلاقى فى الحياة الدنيا. ومن الناحية النظرية، أعد اختراع الاعتراف والحكم فى «قاعة الحقيقتين» وإعلان مكافأة الخلود وتكرار الحياة، وحم عنخ، بأبدية وسعادة، وجزاء السلوك الخاطئ، والموت مونة ثانية، ميت ام نم، المَـسَرَح لنظام أخلاقى شامل.

ليس من المدهش فى ظل العقلية المصرية أنهم فضلوا حكا، السحر، بل والخداع شديد الوضوح، على مفهوم الأخلاق الجوهرى، لنيل الحياة الأبدية. فقد كانوا

يتظاهرون باحترام ماعت باعتبارها مفهوماً أخلاقياً فحسب؛ لأنهم كانوا يؤمنون إيماناً برجماتياً بأن حكا أكثر فاعلية من التفسير الأخلاقى لماعت. وكان المصرى القديم يؤمن فى المقام الأول بأنه مهما كان نوع الحياة التى يحياها فإن بإمكانه شراء بلوغه الحياة الآخرة بدفعه تكلفة التحنيط والمقابر المتينة والتمائيل والأوشابتي والتمائم والتعاويذ.

كان أصل مفهوم ماعت (الحقيقة والنظام) والإلهة ماعت باعتبارهما التجسيد الأزلئ للنظام الكونى السحرى حائلاً دون إقامة نظام أخلاقى مستقل. والواقع أن الترجمة المعتادة لعنخ ام ماعت هى «العيش بالحقيقة»، أى فعل الشئ الأخلاقى، وترجمة «قاعة الماعتين» هى «الحقيقتان»، غير أنه ربما يكون من الأفضل فى كثير من الأحيان استخدام مصطلح «النظام» مقابل «ماعت» وليس «الحقيقة». وبالنسبة للفرعون على نحو خاص، ربما كان حاكم ماعت، أو عنخ ام ماعت، تعنى فى الأصل أن عليه احترام القوانين والشعائر الإلهية المعززة للتوافق الكونى فى ظل خطر إحداث عكس النظام، ماعت، وهو الفوضى والاضطراب، إزفح. ويعنى عنخ ام ماعت العيش فى توافق وانسجام مع الآلهة والطبيعة، التى كانت الأشياء نفسها. وعند النظر إلى عنخ ام ماعت بهذه الطريقة نجد أنها كانت تتعلق بالعيش بصورة لائقة حسب احتياجات المجتمع وفى إطار النظام الكونى والطبيعى المقرر سلفاً أكثر من تعلقها بالعيش بطريقة أخلاقية، أى «العيش بالحقيقة» كما نفهم نحن هذا المصطلح الآن. ومع ذلك كانت ماعت فى أكثر أشكالها تطوراً تمثل السلوك شديد التهذيب والخيرية فى المجتمع، وكانت فى حدها الأقصى محاولة لفعل ما هو أخلاقى.

أوضح الكثير من علماء المصرىات، وخاصة سيريل ألدرد (١٩٩١-١٩١٤) فى كتابه إخناتون: ملك مصر Akhenaten: King of Egypt، أنه من «التبسيط المبالغ فيه» ترجمة عنخ ام ماعت على أنها شخص يحيا بـ«الحقيقة» أو الأخلاق. وفى كتابه السابق إخناتون: فرعون مصر Akhenaten: Pharaoh of Egypt قال ألدرد «... إن وراء هذه العبارة ما هو أكثر مما تؤكد الكلمات. فمعنى ماعت هو نظام الأشياء الثابت بالشكل الذى كانت موجودة عليه عند خلق العالم وليس مبدأ نظرياً ما للحقيقة»... أى «النظام الكونى الصحيح فى الوقت الذى وضعه فيه الخالق... الآلهة [التي] حكمت مصر أولاً بعد خلقها فى صورتها الكاملة...»^(٦).

Aldred, Cyril, Akhenaten: King of Egypt, p. 111 and Akhenaten: Pharaoh of Egypt- (٦)
A new study, p. 28.

كانت ترجمة عنخ ام ماعت على أنها تعنى «الحياة بالحقيقة» فحسب خطأ وقع فيه ويليام ماثيو فلندرز پترى (١٨٥٣-١٩٤٢) وچيمس هنرى برستد (١٨٦٥-١٩٣٥) وجون أ. ويلسون (١٨٩٩-١٩٧٦) وكثيرون غيرهم من علماء المصريات البارزين بثبات يبعث على الحيرة. واتجهت ميريام ليشتهايم (المولودة فى عام ١٩١٤)، التى اتفقوا على أنها أروع من ترجم اللغة المصرية، إلى الاتجاه الصحيح بترجمتها عنخ ام ماعت باستمرار بـ «يعيش بماعت» وأشارت إلى أنها تعنى «النظام الإلهى» قبل أن تعنى «العدل» و«الحقيقة». كما أخذت ليشتهايم فى اعتبارها كذلك أن ماعت تعنى ضمناً «تأكيد القيمة الأخلاقية»^(٧).

تبنى نيكولا جريمال (المولود فى عام ١٩٤٨) وإيريك هورنوج (المولود فى عام ١٩٣٣) رؤية أوسع لماعت تأخذ فى الاعتبار كلاً من أصلها وتطورها. فقد أشار جريمال إلى أن ماعت «ليست إلهة بقدر ما هى كيان مجرد. . . يمكن [الكون] من التوافق مع الطبيعة الحقيقية». ويرى جريمال أن «أساس الواقع المصرى كان احترام التوازن الكونى الذى تمثله الإلهة ماعت، وهو ما يجب أن يُقاس عليه السلوك البشرى باستمرار». ويرى هورنوج أن «مفهوم ماعت» فى «صورته المعقدة» باعتباره «النظام، أى المقياس العادل للأمور، الذى يشكل أساس العالم؛ إنه الحالة المثالية للأمور التى يجب على المرء السعى للوصول إليها وتتوافق مع مقاصد الإله الخالق. . . وترمز ماعت إلى مشاركة الإله والإنسان. . .» ورأى ألدرد كذلك هو أن هناك «مشاركة» فى مفهوم ماعت: «العبادة المستمرة للقوى الغامضة هى وحدها ما يجعل الكون فى حالة توازن تعزز بقاء الإنسان ومؤسساته. لقد كان تأكيداً مستمراً للفرعون، ذلك الملك الإلهى الذى يتحكم فى مصير مصر وشعبها، ذلك أنه استعداد توافق (ماعت) العالم المثالى بالصورة التى وُضع عليها فى المرة الأولى، ولكن من السهل أن يصبح نشازاً بواسطة الإهمال أو الإثم البشرى»^(٨).

7 Lichtheim, Miriam, *Ancient Egyptian Literature*, Volume I, pp. 4, 239, 245 and (v) Volume II, p. 7.

8 Grimal, Nicolas, *A History of Ancient Egypt*, pp. 47 and 153, Hornong, Erik, *Conceptions of God in Ancient Egypt, The One and the Many*, pp. 213 and 25 and Al-dred, Cyrill, *Egyptian Art*, p. 11.

ربما كان رأى هنرى فرانكفورت الحاسم (١٨٩٧-١٩٥٤) أفضل من لخص المعانى والأسرار العديدة لماعت (وكذلك بالنسبة لكثير من المفاهيم المصرية الأخرى): «... إنه [ماعت] مفهوم يتعلق بأصل الكون وبنيته قدر تعلقه بالأخلاق. إنه العدل باعتباره نظاماً إلهياً للمجتمع، غير أنه كذلك النظام الكونى للطبيعة كما وُضع فى وقت الخلق... ونضطر فى بعض الأحيان إلى ترجمته بـ«النظام»، وأحياناً بـ«الحقيقة»، وأحياناً بـ«العدل». ويقتضى عكس ماعت نوعية مشابهة من الترجمة... وتتبنى قوانين الطبيعة وقوانين المجتمع والأوامر الإلهية جميعها إلى فئة واحدة تضم ما هو صحيح»^(٩).

كانت ماعت واحدة من أقدم الإلهات المصرية ومن المفترض أنها ابنة إله الشمس رع وزوجة إله القمر والحكمة تحوت. ومن الواضح أنها نشأت كإلهة لحقيقة ما يشكل النظام الكونى الأزلى، وليس الحقيقة بالمعنى الأخلاقى. وكانت ماعت النظام الإلهى الذى خُلِقَ فى زپ تپى، «الزمن الأول» أو «المناسبة الأولى»، أى زمن الخلق. وكانت تقدرُ الحركة الصحيحة للنجوم عبر السماء وتغير الفصول، وكذلك السلوك «الصحيح». وكان هذا المفهوم للنظام الكونى، والعدالة الطبيعية و«الحكمة» التى جسدتها ماعت أولاً قبل العدالة الأخلاقية والاعتبارات الأخلاقية هو ما أضيف شيئاً فشيئاً إلى صفاتها. ولم تصبح تلك الأوجه الأخلاقية لصفاتها قط أكثر أهمية من الرؤية السحرية للكون التى كانت تمثلها.

ورغم أصولها المحتملة ضمن آلهة وإلهات عصور ما قبل التاريخ (قبل ح. ٣١٠٠ ق. م) التى كانت ذات رءوس حيوانية فى العادة، فقد كانت تصور فى أغلب الأحيان فى هيئة بشرية بريشة نعامة، شوت، فى شعرها، وفى بعض الأحيان توجد ريشة النعامة مكان الرأس، وفى أحيان أخرى مجرد ريشة نعامة أو قاعدة تمثال فحسب. وأقدم حرف هيروغليفى يعنى ماعت هو قاعدة التمثال أو العرش الذى يمثل الصرامة والاستقامة؛ بعبارة أخرى الاحترام الصارم للقوانين الطبيعية كى يمكن للآلهة القيام بأدوارها ويحال دون الفوضى والاضطراب، إزفح. وكانت قاعدة التمثال تفسر فى

9 Frankfort, Henri, Ancient Egyptian Religion, An Interpretation, p. 54. (٩)

بعض الأحيان على أنها تصور التل الأزلى، بن بن، الذى خرجت منه الآلهة والخلق.

مهما كان التفسير الذى يمكننا وضعه لحرف قاعدة التمثال وتجسيده لوضع الكمال، كانت ماعت واقعا نظريا مجردا وليست إلهة للطبيعة بالمعنى الدقيق للكلمة. كما كانت المعبودة المصرية الوحيدة التى خلقت على أساس فكرة ومبدأ معجرد، وهى تمثل مع هُو إله النطق الخلاق، وسيا إله الفهم، وحكا إله السحر واحدة من معبودات معدودة من مجمع الآلهة المصرية التى ليست تجسيدا مباشرة لعناصر من الطبيعة المادية.

حتى فى الجزء الأول من عصر الدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦-٢١٨١ ق.م) كانت ماعت لم تزل المفهوم اللاهوتى للنظام الطبيعى، وكانت هناك كذلك تفسيرات أخلاقية لا لبس فيها لماعت. ويصدق ذلك بشكل خاص على «متون الحكمة، سبايت، وهى «تعاليم» من أحد الآباء لابنه، وإن ظلت تلك النصوص باستمرار وفى المقام الأول دليلا لكيفية العيش بطريقة نفعية وبنجاح فى المجتمع المصرى التراتبى، وكذلك كيفية العيش بطريقة لائقة.

يرجع تاريخ أقدم سبايت إلى حوالى عام ٢٥٥٠ ق.م («تعاليم الأمير حور جدف») وأشهرها «تعاليم پتاح حتپ». وليس تاريخ كتابة «تعاليم پتاح حتپ» معروفا على وجه اليقين وقد وُصف پتاح حتپ بأنه وزير فى عهد الفرعون جد كارع إيسى (ح. ٢٤١٤-٢٣٧٥ ق.م) والنص محفوظ على ثلاث برديات ولوح خشبى، وأفضل نسخة هى بردية بريس^(*) التى يعود تاريخها إلى الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥-١٦٥٠ ق.م) وهى موجودة حاليا فى المكتبة الوطنية بپارىس. ومع أنه من المشكوك فيه أن النص يعود بالفعل إلى عهد الفرعون جد كارع، فهناك من الأسباب ما يجعلنا نعتقد أن النسخة الأصلية تعود إلى الأسرة السادسة (ح. ٢٣٤٥-٢١٨١ ق.م) قبل أن تعاد كتابتها فى عصر الدولة الوسطى حين كان الاهتمام بشأن العيش بطريقة صحيحة فى المجتمع من أجل الفوز بالحياة الآخرة يعكس ثبات حق الناس كافة فى الحياة الآخرة.

رغم التأكيد على السلوك البراجماتى والنفعى، بل الذى يتسم بالخضوع، فى

(*) نسبة إلى عالم المصريات الفرنسى بريس دافين Prisse D'Avennes الذى اشتراها من أحد الفلاحين وأهداها إلى المكتبة الوطنية بپارىس عام ١٩٤٧ م- المترجم.

المجتمع التراتبى، تتعامل «تعاليم پتاح حتپ» بوضوح مع القيم الأخلاقية. فهى تشير إلى أن العمل بطريقة منصفة وأخلاقية وخيرية، بالقلب، وبطريقة تقوم على المساواة، فى الحكومة، وبالعدل فى الحياة الفردية، له نتائجها الدائمة. وأعلن پتاح حتپ: «العدل عظيم وهو ملائم على الدوام. كما أنه لم يعقه شىء منذ زمن من خلقه، (بينما) هناك عقاب لمن ينتهك قوانينه... ولم يوصل الإثم مرتكبه فى يوم من الأيام إلى بر الأمان»^(١٠).

تجاوزت «تعاليم إلى الملك مرى كارع» (نصائح ملك يحكم من هيراقليوبوليس إلى ابنه أثناء عصر الانتقال الأول، الأسرتان التاسعة والعاشرة، ح. ٢١٦٠-٢٠٢٥، التى كُتبت على بردية ليننجراد التى يعود تاريخها إلى الفترة من منتصف عصر الأسرة الثامنة عشرة إلى نهايته (ربما من ١٣٠٠ إلى ١٢٩٥ ق.م) «تعاليم پتاح حتپ». فالسلوك اللائق، على الأقل إذا كان الأمر يتعلق بالمصريين البشر بحق، رمت، وليس «الآسيويين الخاسئين»، أهم من الأضحية الحيوانية فى الحصول على الحياة الأبدية «كالإله: «تعلم أن المجلس [محكمة قاعة الحقيقتين بالحياة الآخرة] الذى يحكم على الضعفاء لا يتساهل فى ذلك اليوم الذى يحكم فيه على البؤساء... إن خُلِقَ الشخص مستقيم القلب أكثر قبولا [عند الإله] من ثور يقربه الآثم». وربما قيل هذا قبل ١٦٠٠ عام من إعلان النبی العبرانى إرميا (ح. ٦٥٠-٥٧٠ ق.م) تفوق الأخلاق وحب الرب على الأضاحى الحيوانية والشعائر! وفى «تعاليم للملك مرى كارع» الأخلاق اللائقة إيجابية فى حد ذاتها: «السلوك الجيد هو جنة الرجل... لا تكن شريراً... أقم العدل وأنت مقيم على الأرض»^(١١).

تقدم «نصائح آنى» التى تعود إلى الأسرة الثامنة عشرة (ح. ١٥٥٠-١٢٩٥ ق.م) نصائح جمة بشأن السلوك النفعى والمتدلل، غير أنها تعرض فى الوقت ذاته نموذجا للسلوك اللائق: «ضاعف الطعام التى تعطيه لأهلك واحملها كما حملت(ك)... لا ينبغى لك أكل الخبز بينما آخر ينتظر دون أن تمد له يدك بالطعام»^(١٢).

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 412. (١٠)

(١١) المرجع السابق، ص ٤١٥ و ٤١٧.

(١٢) المرجع السابق، ص ٤٢٠ و ٤٢١.

من المؤكد أن مؤلفي متون الحكمة كانت لهم اهتمامات أخلاقية شكلت باطراد تفسيراً أكثر أخلاقيةً لماعت على مر القرون . ومما لا شك فيه أنهم تجاوزوا مفهوم السلوك اللائق بالشكل اللازم للعيش في المجتمع ، ورغم ذلك ظلت تلك المتون على الدوام أدلة للسلوك الصحيح ، وللمصلحة الذاتية العملية والمتذلة . وهناك الكثير من تلك العبارات في متون الحكمة . يقول بتاح حتب : «إذا كنت أحد الجالسين على مائدة من هو أعظم منك . . . فلتخفف وجهك إلى أن يخاطبك هو . . .» ، ويقول أمنموبى (ح . ١١٨٦-١٠٦٩ ق . م) : «لا تأكل خبزاً أمام أحد النبلاء» . ويقول أمنمحات (ح . ١٩٨٥-١٩٥٥ ق . م) «ابتعد عمن هو خاضع [لك]...» ويقول أنى : «احترس من المرأة الأجنبية غير المعروفة في بلد[تها] . الفرس تلبس عدتها/ وتمضى مطيعة إلى الخلاء/ والكلب يطيع الكلام/ ويسير خلف سيده . . . إلخ^(١٣) .

يبدو من الخطأ كذلك الاعتقاد بأن متون الحكمة تخلت في أى وقت من الأوقات عن تفسير ماعت على أنه احترام النظام الأزلى ، مثل عمل ما تعارف الناس على أنه صحيح بالنسبة للكون وبالنسبة للمجتمع . ويبدو من المستحيل تفسير متون الحكمة على أنها دليل على أن المبادئ الأخلاقية كانت أكثر أهمية بكثير من النظام الأزلى والسحر . إذ يبدو أن متون الحكمة والأمور التي انشغلت بها استثناءات للعجو السائد من الدعم بالكلمات لماعت باعتبارها مبدأً أخلاقياً .

ربما يرى هذا بوفرة ليس اعتباراً من متون الأهرام والتوايت السابقة فحسب ، بل كذلك بشكل خاص اعتباراً من «كتاب الموتى» الذي يعود إلى عصر الدولة الحديثة (ح . ١٥٥٠-١٠٦٩ ق . م) . ولم يكن لدى مصر مجموعة أساسية من الكتابات مثل الكتابين المقدسين العبراني والمسيحي (التناخ والعهد الجديد) ، أو الفيدا والمهاباراتا الهندوسية ، أو الأستاق الزرادشتي ، أو قرآن المسلمين ، ولكن إذا كان لابد من اختيار كتاب مصرى قديم باعتباره أساسياً لمعتقدات قدماء المصريين وشعائهم فسوف يكون «كتاب الموتى» .

ربما ظهر «كتاب الموتى» (والترجمة الأكثر دقة هي «كتاب الخروج بالنهار») أول ما

(١٣) المرجع السابق، ص ٤١٢ و ٤٢٤ و ٤١٨ و Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 144.

ظهر فى شكل بردية بها رسومات توضيحية ملونة تعرف بالنقوش الصغيرة بعد عام ١٥٥٠ ق. م. ومع ذلك فقد ظهر أكثر من نصف المائتى تعويذة السحرية التى فى «كتاب الموتى» أولاً ضمن التعاويذ السحرية التى فى «متون الأهرام» (ابتداءً من ح. ٢٣٧٥ ق. م) وفى «متون التوابيت» (اعتباراً من ح. ٢٣٤٥ ق. م). وقد أعيد نسخ متون الأهرام المبكرة فى متون التوابيت، وفى كثير من الأحيان مع بعض الخيال الأكبر ومدائح الآلهة الأكثر إحكاماً واتقاناً ضمن المساعى السحرية لنيل الحياة الآخرة.

ينتحل «كتاب الموتى» ميراث متون الأهرام والتوابيت بالكامل. وربما يكون المثال التوضيحي الأسمى للمسعى المصرى الدائم وغير المعقول لهزيمة الموت بالطريقة السحرية وليس الأخلاقية أو الروحية. وتميزاً عن النصوص الأساسية للديانات كافة، لم يكن «كتاب الموتى» فى الأساس كتاباً للأخلاق أو الروحانيات. لقد كان بلا شك كتاباً للسحر وللتعاويذ والرقى والتهديدات المضحكة والخادعة التى تسيطر على العقل. ورغم شطحات «كتاب الموتى» السحرية، فإن النقطة الجوهرية فيه هى أنه يمثل بشكل مذهل نمطاً من الديانة لا يقوم على السحر والتكنيكات المادية فحسب، مثل ما سبقه من متون الأهرام والتوابيت وما لحقه من نصوص جنائزية، غير أنه لم يجد ضرراً فى استخدام الحيل والكذب للحصول على العنصر الأساسى، وهو عدم الموت موة ثانية والبقاء حياً ومزدهراً فى دوات والخروج فى زيارات. وحمل «كتاب الموتى» أفكار الماضى الخادعة، وليس الأخلاق، إلى إحدى ذراها فى تاريخ البشرية.

كان الهدف الأساسى من «كتاب الموتى» هو وضع الخطوط الأساسية للرقى السحرية والتعاويذ والشعائر والتهديدات والحيل والتكنيكات المستخدمة أثناء الاعتراف السلبي والحكم فى قاعة الحقيقتين، أثناء الرحلة المحفوفة بالعقبات والمخاطر والشياطين المرعبة إلى دوات، «الأرض الأخرى»، وعدم الموت موة ثانية والبقاء بقاءً مزدهراً فى دوات ولتمكين روح الشخص، الباء، من القيام برحلات إلى أرض الأحياء. وجمع «كتاب الموتى» كل الاتجاهات الأساسية لمعتقدات الحياة الآخرة المصرية؛ أى عبادة النجوم، وعبادة الشمس، ولاهوت الحياة الآخرة الأوزيرى، والتحنيط، والتجهيزات الجنائزية، وتعاويذ وتماثم حكا. ويلخص هذا كله الجزء الأخير من ترجمة إ. أ. واليس لـ «كتاب الموتى» الذى جرى تأليفه للكاتب، سش، أنى

من عصر الأسرة الثامنة عشرة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق. م): «فلتجعل لى مقراً بين من هم فى العالم السفلى . . . وضمن من [يحيون] ملايين الملايين من السنين . . . ولتمنح كا أوزيريس أنى [القدرة على] الذهاب إلى العالم السفلى والخروج منه، ولا تدعهم يردونه من على أبواب دوات»^(١٤).

كان «كتاب الموتى» يُكتب وتُرسَم فيه النقوش الصغيرة خصيصاً من أجل الشخص الذى بمقدوره تحمل نفقات عمل وكتابة نسخة شخصية باسمه . وكان وجودها ذاته فى المقبرة يضمن الحماية والرفاهة فى دوات . وعلاوة على ذلك، كان «كتاب الموتى» يُشترى من الكهنة مكتوباً فيه اسم الشخص باعتباره ماعت خرو، «صادق الصوت»، أى أنه لنجح مقدماً فى اجتياز اختبار الحكم فى محكمة «قاعة الحقيقتين» . وتقول التعويذة رقم ٣٠ ب: «أنا [تحت] حكمت على قلب المتوفى . . . أعماله صالحة فى الميزان العظيم . . . المحكوم عليه أوزيريس فلان [المتوفى] مستقيم، ليست له خطايا، وليست ضده أية تهم أمامنا، ولن يُسمح لأميت^(*) بأن يكون لها سلطان عليه» .

كان للسحر والسحر المضاد كذلك أدوار أساسية فى تدابير «كتاب الموتى» الوقائية لضمان المرور الآمن إلى دوات . التعويذة رقم ٢٤ «لإحضار السحر لفلان»، « . . . جمع السحر من كل مكان كان فيه . . . » . وتحذر التعويذة رقم ٢٣ «لفتح الفم قائلة»: «بالنسبة لأية تعويذة أو أية كلمات قد تُنطق ضدى، سوف تتصدى لها الآلهة، حتى التاسوع بكامله»^(١٥).

يبدو أن معاناتهم الحقيقية بشأن ما إذا كان سلوكهم أخلاقياً أم لا كانت أمراً استثنائياً . فقد كان هناك القليل جداً من الاهتمام الزائد بالأخلاق والمعاناة والخطيئة والإثم الذى كثيراً ما نجد بين العبرانيين والأورفيوسيين^(**) اليونانيين، والزرادشتيين، وبشكل خاص عند المسيحيين .

(١٤) 14 Budge, Wallis, E.A., The Egyptian Book of the Dead, pp. 367-368.

(*) أميت معناها المفترسة، وهى وحش كاسر أنثوى السمات مهمته القضاء على من يتبين أن قلوبهم أثقل وزناً من ريشة ماعت على ميزان المحكمة التى يرأسها تحوت فى دوات . ورأس أميت أشبه بالتمساح ومقدمة جسمها على هيئة أسد، أما باقى جسمها فعلى شكل فرس النهر - المترجم .

(١٥) Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of Dead, pp. 28, 52 and 51-52.

(**) نسبة إلى أورفيوس Orpheus وهو فى الأسطورة اليونانية موسيقى تبع زوجته يوريديس إلى «مثنوى الأموات» فأجاز له بلوتو، وقد سحر بألحانه، أن يخرجها من ذلك المثنوى شريطة ألا ينظر إلى الوراء، ولكنه نظر فى اللحظة الأخيرة ففقدّها - المترجم .

كان الحكم فى «قاعة الحقيقتين» عند دخول العالم الآخر، دوات، يشرف عليه أوزيريس ملك الموتى تساعده ماعت وحورس وتحوت وأنوبيس وإيزيس ونفتيس و٤٢ قاضياً من الآلهة والشياطين؛ يبدو أنهم يمثلون ٤٢ إقليماً و٤٢ إثماً.

حين كان المتوفى المصرى يقدم نفسه فى القاعة، لم يكن يعترف، متواضعاً، بذنوبه ويطلب الصفح والمغفرة. فطبقاً لما جاء فى «كتاب الموتى»، كان المتوفى يتلو العبارة الأخلاقية المصرية الأساسية، المعروفة بـ «الاعتراف السلبي» (التعويذة رقم ١٢٥). ولم يكن من الممكن أن يصدق هذا «الاعتراف» حتى الشخص الأكثر سذاجة، ناهيك عن الإلهة ماعت ربة الحقيقة. وكان المتوفى يؤكد للآلهة والشياطين أنه «لم يرتكب شراً»، وأنه لم يتصرف تصرفاً شريعياً ضد الآلهة أو الملك أو الناس، ولم يرتكب جريمة قتل أو سرقة، ولم «يضيف إلى ثقل الميزان» ولم «يأخذ الحليب من فم الأطفال» وأنه «أعطى الخبز للجوعى، والماء للعطشى». ولكنه يقدم كذلك تلك الادعاءات المبالغ فيها قائلاً: «لم أتجسس [أسترق السمع]». «لم أعبس». «لم أرفع صوتى». «لم أنطق بالكذب». «لم أتسبب فى إراقة الدموع». «لم أطفأ ناراً لابد منها». «لقد جئتكم بلا خطايا، وبلا ذنب، وبلا شر، وبلا شاهد يشهد ضدى». وعلاوة على ذلك يقول المتوفى «لم أرتكب الزنا قط ولم أؤنس نفسى [الاستمناء]» ولم «أضاجع صبيّاً». وتضمن هذا المزيج الغريب الذى يشير إلى عدم ارتكاب أعمال شريرة أو ذنوباً عَرَضية العبارة الطنانة «إنى أعيش على [نظام وحقيقة] ماعت، وأقنات بماعت»، وعلى العبارة الأكثر طنطنة «إنى طاهر، إنى طاهر، إنى طاهر!»^(١٦).

كان الخطاة والخطاة المحتملون من المسيحيين، التواقون إلى ضرب صدورهم بخطاياهم وإماتة أجسادهم بكبح شهواتها، سيشعرون بخيبة أمل عميقة من جراء هذا الغياب للمعانة الروحية والاعتراف الدامع الصادر من القلب. وكان ر. و. فوكنر محققاً حين أشار فى ترجمته لـ «كتاب الموتى» إلى أنه رغم «أنه معروف منذ زمن طويل بعنوان «الاعتراف السلبي» الذى ينطوى على التناقض، فإنه من الأفضل تسميته «إعلان البراءة»^(١٧).

(١٦) المرجع السابق، ص ٢٩-٣٤ و Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, pp. 124-132.

(١٧) Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of Dead, p. 29.

بعد ذلك يوزن القلب، إيب، الذى كان المصريون يعتقدون أنه مركز قوة الحياة ومركز الفكر والمعرفة والشجاعة والحب والحزن، مقابل ريشة الحقيقة الخاصة بماعت، شوت، ومن يقوم بالوزن هو إله التحنيط وحامى المقابر ذو رأس ابن أوى أنوبيس، أو الإله الصقر حورس. ويتولى تحوت ذو رأس أبى منجل أو القرد إله القمر المختص بالحكمة والكتابة وكتاب، سش، رع، تدوين نتيجة الوزن. وبعد ذلك يعلن أن المتوفى ماعت خرو، «صادق الصوت». ثم يقود حورس الخير المتوفى إلى أوزيريس، وإلى وبواوت ذى رأس الكلب، الإله المرشد للموتى، وفتح الطريق، وإلى إيزيس ونفتيس حاميتى الموتى، وبالطبع إلى الإلهة ماعت.

أثناء عصر الدولة الحديثة (اعتباراً من ح. ١٥٥٠ ق. م)، كان المتوفى يتخذ إجراءً احترازيًا كملاً له أهميته وهو استخدام تيمة جعران القلب الذى يسكت أى اعتراف محتمل بالآثام. وكان جعران القلب الذى يستخدم التعويدتين ٣٠ وأ ٣٠ ب من «كتاب الموتى»، يلقي تعويذة على القلب لمنعه من الإفصاح عن الحقائق التى لا تسر: «أيا قلبى الذى أخذته من أمى... لا تتمرد على شأهأ فى وجود سيد الأشياء؛ لا تشهد على فيما يخص ما فعلته، ولا تأتى بأى شىء ضدى... لا تكن معارضاً لى فى المحكمة، ولا تعادبنى فى حضور القيم على الميزان... لا تجعل اسمى سبىء السمعة لدى الحاشية التى تجعل الناس...»^(١٨).

لم يتخيل المصريون الجحيم؛ فهم لم يخترعوا نسقاً للمعاناة الدائمة بعد الموت. غير أنهم وضعوا نسخة بديلة جيدة إلى حد ما، وهى سلف قاس إلى حد ما للنار.

لم يكن نسقهم يمثل جحيماً حقيقياً له مكان محدد يعانى فيه من أدينوا معاناة أبدية، حيث يحرقون أو تبلى أجسادهم جزاء ما اقترفوا من خطايا وذنوب؛ بل كان أرحم بكثير من الاختراعات اللاحقة مثل مجزرة الجحيم البوذى الهندوسى، أو عذاب الجحيم المؤقت الزرادشتى، أو نيران الجحيم المسيحى الأبدية.

كان المتوفى الذى يخفق فى اختبار الحكم فى «قاعة الحقيقتين» يُحكم عليه بالموت موة ثانية، ميت ام نم، وبالفناء، وبألا تكون له حياة أخرى، أى بالموت الأبدى. ومع

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٧ و ٥٥.

ذلك ظلت تلك العقوبة المرعبة بالنسبة لمن كان قلوبهم وكيانهم أثقل من ريشة الحقيقة، شوت، الخاصة بالإلهة ماعت الموضوع على الكفة الأخرى لميزان الحكم نظرياً وليس حقيقياً؛ فمن الناحية العملية كان من السهل تجنب «الموتة الثانية»، أى الموت للأبد.

كان «أكل الموتى»، الوحش أم موت (*) توليفة من وحش شيطان أنشأ الشكل وأسد وفرس نهر وتمساح. يلتهم قلب المتوفى، وكان على المتوفى أن يأكل فضلاته وكان يُحرق ويغلى، وكان القرد بابى يمزق المتوفى إرباً، وكان شزمو إله معصرة النبيذ، الذى كان فى بعض الأحيان على هيئة البشر وأحياناً أخرى له رأس أسد، وفى بعض الأحيان صقراً، يشفط دمه كله.

ومع ذلك كان التركيز على فوائد «العالم الآخر»، دوات، وليس على أم موت. فالنتيجة الإيجابية للحكم مضمونة افتراضياً. والواقع أن الحقيقة والسلوك الأخلاقى والعقوبات المرعبة كانت مفهومة ضمناً ولكنها لم تكن تطبق؛ فتواب الحياة الآخرة هو وحده الذى كان يطبق. كان من السهل استخدام العديد من التماثم والتعاويز السحرية، لمجرد إضفاء مظهر احترام سلوك أو أخلاقيات ماعت اللاتقة التى يسهل تليفها جميعاً والاحتياال عل القضاة وتضليل الحكم فى «قاعة الحقيقتين».

لم يكن لمفهوم أم موت أية قيمة إثنائية كبيرة، حتى إذا كان من الواضح أن هناك إشارة إلى ما يحدث لمن لا يلتزم بالقواعد. وربما لا توجد إشارة واحدة فى الفن المصرى الكلاسيكى القديم وأوراق البردى إلى أن أم موت أكلت أحداً بالفعل، أما أعداد من صلّوا السعير المسيحى اللاحق فكانت (ولا تزال) غفيرة. يتحدث جون بينز وچارومير مالك فى «أطلس مصر القديمة - Atlas of Ancient Egypt» عن وجود صورة من العصر الرومانى (اعتباراً من عام ٣٠ ق. م) تقوم فيها أم موت بعملية فعلية لالتهم شخص ما أخفق فى اختبار الحقيقة ولم يُعلن أنه ماعت خرو، أى «صادق الصوت»^(١٩). ومع ذلك فإن مثالا واحداً يعد دليلاً ضعيفاً جداً، علاوة على كونه عائداً إلى عصر الاحتلال الرومانى لمصر، أى من عصر تدهور الديانة والفن المصريين الكلاسيكيين، ومن الأرجح أنه يتعلق أكثر بالمشاعر الرومانية والتأثير الرومانى والتفسيرات الرومانية لمفهوم أم موت أكثر من ارتباطه بالمتقد المصرى الخالص.

(*) ورد اسم هذا الوحش فى موضع سابق على أنه «أميت» - المترجم.

Bains, John and Malek, Jaromir, Atlas of Ancient Egypt, p. 218. (١٩)

وهكذا يبدو أنه لا مهرب من حقيقة أن الحكم على الموتى فى «قاعة الحقيقتين» لم يكن يقوم على الأخلاق ولا على السلوك اللائق، بل كان يقوم فى الأساس على الخداع والشكليات. وكان التطبيق الحقيقى لمضامين ماعت ينطوى بالضرورة على رفض السحر. وبالتحديد أكثر، كانت ماعت تعنى ضمناً رفض الخداع والنمط القائم على الأساليب السحرية غير القويمة تعزيزاً لنمط أكثر غموضاً وأكثر مكرراً للسحر تكافئ بطريقة آلية السلوك الأخلاقى وتعوض عن المعاناة بأحلام لا يمكن تحقيقها. كانت العقلية المصرية- وبالأخص العقلية المصرية- وعقلية العالم القديم بأسره تضرب بجذورها العميقة فى الميثولوجيا والسحر البدائى بحيث لم يكن من الممكن أن تجعل مثل هذه القفزة ممكنة. ولم يكن هناك ما يمكنه منافسه الأفكار والقوانين البدائية النابعة من الطبيعة.

كانت البنية الأساسية لأصل الكون المصرى بالغة القداسة والديمومة، وكان النسق السحرى لترصيته والتأثير عليه شديدة الرسوخ، وكانت الأدوار والمزايا الاجتماعية السياسية على قدر كبير من التراتب بحيث لم يكن من المحتمل أن يجرى المصريون تغييراً كاملاً ومفاجئاً لمصلحة مفاهيم الخير والشر ذات الصبغة العامة. بل كان السومريون أكثر تحفظاً فى هذا المجال؛ فعلى عكس قانون ماعت المصرى، لم يكن لدى السومريين قوانين رسمية حتى ح. ٢١٠٠ ق.م، حين وضع لوجال (الملك) أور نامو ملك سومر وأكّاد (ح. ٢١١٣-٢٠٩٦ ق.م) ومن بعده ابنه لوجال شولجى القواعد التى انطوت على نوع من الأخلاقيات، ولكنها لم تربط الأخلاقيات بأية صورة من الصور بالحياة الآخرة.

سوف نرى بعد قليل كيف أن البحث عن صلة قوية واضحة بين الدين والأخلاق خلق فى نهاية الأمر المزيد من الطاقة والحافز بين الشعوب الأخرى، أى الشعوب الحديثة الأكثر تديناً وفلسفة التى خرجت بحلول أكثر حرية وصراحة وأصالة للتعطش للعدل. وكان ذلك تغييراً كاملاً ومفاجئاً لمصلحة مفاهيم الخير والشر التى سوف يدفع بها العبرانيون التوحيديون اللاخقون- بصعوبة شديدة والعديد من الانتكاسات- إلى موضع الصدارة لأول مرة، وسوف تعقبها المثل الأخلاقية الرفيعة للفرس الزرادشتيين والبوذيين والمسيحيين، وعقلانية اليونانيين وأخلاقهم وعلمهم.

آمن المصريون، شأنهم فى ذلك شأن السومريين، إيماناً قوياً بأن الفوضى وسوء الحظ والمرض نتيجة للسلوك الخطأ المتعلق بالآلهة ونظام العالم وتوافقه الذى خلقتة الآلهة ويمكن تصحيحه بالسحر واسترضاء الآلهة والتأثير عليها لحثها على التدخل . وكانت الخطيئة بمعنى السلوك غير الأخلاقى ومعاقبة العدالة الإلهية لمن يرتكب هذه الخطيئة إلى حد كبير مفاهيم سامية لاحقة لم يستوعبها السومريون أو المصريون بسهولة . إذ كان المصريون يرون أن سوء الحظ على نحو فردى أو على مستوى الأمة كافة لا علاقة له بالأخلاق على النحو الذى آمن به العبرانيون اللاحقون .

كان المصريون يرون أن الكون والطبيعة يفرضان قوانينهما، ويعنى كون الشخص عادلاً امتثاله لتلك القوانين وإجلال الآلهة التى وضعتها وتوقيرها . وبشكل أساسى كان النظام الصحيح، أى النظام الذى لا بد من الحفاظ عليه، هو النظام الأزلى الطبيعى الدائم وليس النظام الأخلاقى الذى اصطنعه البشر . وكان النظام الصحيح تتضمنه الطبيعة وكان مرتباً من الجميع بما له من أوجه إيجابية وسلبية؛ حيث تُخرج الأرض الطعام والسموم معاً، وحيث أوضاع الخضوع والسيادة فيه، وحيث الحيوانات المفترسة والحيوانات المهيبة، وحيث الآلهة التى تضمن الانتصار اليومى على خطر الفوضى . وكانت هناك مساحة للسلوك الإنسانى الصائب أو الصحيح، ولكنها كانت مساحة أكثر ارتباطاً بقواعد الحياة التى تتسم بالتوافق فى المجتمع منها بالمثل الأخلاقية السامية . وكانت خشية السلوك الخاطى مرجعها إلى أنه يجعل هذا النظام غير منتظم . وعقد المصريون صفقة مع آلهتهم؛ فكانت القرابين والعبادة واحترام نظام ماعت الأزلى مقابل عنخ، أوچا، سنب (الحياة والازدهار والصحة)، للفرعون فى البداية ثم للناس كافة . ولم يكن هناك سبب واضح لإضافة الأخلاق إلى هذه الصفقة .

كان المصريون يعتقدون أنهم يحيون فى واقع الأمر منسجمين مع توافق ماعت الحقيقى؛ فقد كانوا فى سلام مع أنفسهم - أم حتب، فى سلام! أما العبرانيون فكانوا لا يرون وجوداً للسلام العقلى هذا؛ فالصفقة - برت أو الميثاق - التى عقدها مع يَهوَه كانت تنطوى منذ البداية على الحاجة إلى السلوك الأخلاقى الفردى التى ربما كانت أقوى من الحاجة إلى العبادة والاسترضاء بالأضاحى الحيوانية باعتبارها أوجه الديانة الأساسية .

على عكس الديانات التوحيدية التالية، لم يعتبر المصريون أنه لابد من تغيير مصير العالم والبشرية وأنه لابد من ثبات الهدف النهائي. فهم لم يدركوا على نحو كامل أن إقامة الحياة الآخرة على الحكم الأخلاقي وحده لا يوفر حلاً ممكنًا لمشكلة الشر والمصير النهائي للبشرية والعالم.

غير أن المصريين، على عكس السومريين والعبرانيين، لمحوا شيئاً فشيئاً العلاقة التي يمكن إقامتها بين أخلاق الحياة اليومية والحياة الآخرة والمفاهيم الخاصة بالكون. فكثيراً ما كان المصريون يرون أن السلوك الخاطئ ينطوي على ما اعتبرته الحضارات اللاحقة شراً أو سلوكاً غير أخلاقى. ومع ذلك لم يدرك المصريون المغزى الأخرى العميق الذى يمكن استخلاصه من هذه العلاقة، وكانوا ينظرون إليه باستمرار تقريباً على أنه لا مبرر له إلى حد ما مقارنة بقوة السحر. وظل القادة وعامة الناس فى مصر يركزون بقدر أكبر من الانشغال على حكا، السحر، وليس على الجوهر الأخلاقى. وكان الأهم هو طريقة عمل التكنيكات المادية الخاصة بالأداء الصحيح للطقوس السحرية المتصلة بتطبيق ماعت بمعناه الأزلى. وحين انتهى الكلام عن الأخلاق والمغالاة فى مدحها كان من الممكن للخلاص والخلود أن يحققا فوزاً عن طريق الطقوس والشعائر المادية والاستعدادات الجنائزية فى الحياة الدنيا واستخدام السحر والتلاعب فى الحياة الآخرة.

من الواضح أن الموقف المصرى كان كافياً لإحداث قفزة نحو تعزيز الخلود المادى عن طريق السحر والتكنيكات الجديدة والجهود الشاقة والتفقات الكبيرة على امتداد فترة زادت على ٢٥٠٠ سنة.

ولكن هذا كله لم يكن كافياً لاتخاذ الخطوة التالية؛ أى اختراع الجنة كما نفهم نحن هذا المصطلح فى الوقت الراهن. فقد كان اختراع الجنة يتطلب موقفاً مركباً أكثر بساطة ورقة ويتطلب قدراً أكبر من الكذب، وكذلك أكثر مراوغة وأكثر طفولية وأقل مادية على نحو مباشر. ويبدو أن المقاربة الأخلاقية، أو شبه الأخلاقية، كانت كافية لجعل اختراع الجنة ممكناً. وقد يُظن أنه فى هذا المجال، كما فى معظم المجالات الأخرى، كان لابد من أن تصبح عملية مزدوجة، موضع التنفيذ؛ أى أن تكون هناك محاولة جادة لتفسير المعاناة والحرمان فى الحياة الدنيا والتعويض عنهما، على أن يضاف إليها جرعة لا بأس بها من التفكير القائم على الرغبة. وكان ذلك هو ما أنجزه الفرس

الزرادشتيون والعبرانيون والمسيحيون والمسلمون بنسقهم الذى يشمل الجنة والنار والبعث العام والحكم النهائى والثواب .

كانت فكرة الجنة ، التى ينالها الناس عن طريق الأخلاق وتكون أسمى من الحياة على الأرض ، أكثر تجرداً من أن ترد على عقل المصريين الذين كانوا على قدر كبير من المادية . وعلاوة على ذلك ربما كانوا اراضين عن حياتهم بالقدر الذى يجعلهم يرغبون فى الاستمرار الأبدى لأسلوب حياتهم ، أى تكرار هذه الحياة ، وِحِمِ عنخ ، بدلاً من التحسن الجذرى .

كان لابد لفكرة النهائية والمكافآت المتوهجة والعقوبات المرعبة لأسباب أخلاقية أن تصبح موضع التنفيذ لجعل فكرة الجنة ممكنة . ولم يكن كافياً أن يرضى الناس بالحياة ، حيث يرغبون فى أن يرونها «مكررة» للأبد بعد الموت . وكان لابد من وجود حاجة إلى تعزيز السلوك المرتب رغم الظروف الصعبة أو حتى المرعبة أو التى لا أمل فيها فى الحياة الدنيا أملاً فى نيل مكافأة دائمة نهائية على تلك القيود فى الحياة الآخرة . وكان لابد من وجود الحاجة إلى نسق توجيه شبه أخلاقى يوفر قدراً هائلاً من السلوى أو العقاب المرعب فى المستقبل . ويبدو أن ظروف المعيشة فى مصر كانت مقبولة بحيث لم تكن هناك حاجة إلى وجود نسق أكثر جذرية لتوجيه الناس ومواساتهم ؛ أى وعد الجنة وثوابها أو وعيد النار وعقابها . وربما كانت الأساليب القائمة الخاصة بالتوجيه السياسى والدينى لمنع القلاقل والثورة وقبول الجوانب غير المقبولة من الحياة كافية . وربما كان ضمان الحياة الآخرة التى تنطوى على بقاء الجسم وأرواحه ترضية كافية ، وكانت ترضية اللجنة وما هو غير محتمل التحقق أمر زائد أو لا حاجة إليه .

رغم ذلك ، ووسط كل ذلك الجهد المذهل والتكاليف الهائلة التى تنطوى عليها الاستعدادات والسحر المرتبطة بالحياة الآخرة ، لم يكن قدماء المصريين غافلين عن مشكلة الأخلاق . فقد كافحوا للقضاء على مشكلة الأخلاق ، بل وكانوا على وشك فهم ما كان مطروحاً . ويبدو أنه كان هناك شعور واضح بالحاجة إلى وجود صلة بين الأخلاق والدين وبين المبادئ الأخلاقية والحياة الثانية الأبدية ، أو الموت الثانية الأبدية ، القائمة على أفكار الثواب والعقاب .

كما رأينا مرات ومرات ، فإنه بينما كانت تعاليم ماعت الأخلاقية ، وعنخ ام ماعت ،

أى «الحياة بماعت»، تعنى فى المقام الأول النظام الأزلى للكون والمجتمع، فإنه على الأقل منذ زمن متون الحكمة (ح. ٢٥٥٠ ق.م)، كان من الممكن فهمها كذلك على أنها تعنى العيش بشكل لائق، أى على أنها «فعل الأمر الأخلاقى». وهى بذلك تضع التبرير الأخلاقى للجنة فى أيدي المصريين. بل إنها وضعت الصلة بين الحياة اليومية والأخلاق والدين فى أيديهم، حيث كان الكثير مما فى ماعت قانوناً أخلاقياً ضمناً للحياة الدنيا، وليس مجرد معيار للنظام الكونى والمجتمعى ودخول الحياة الآخرة. وكانت جوانب ماعت الأخلاقية فى الاعتراف السلبي داخل «قاعة الحقيقتين» بمثابة نسق أخلاقى، أو بالأحرى كانت ستصبح بمثابة ذلك النسق ما لم يفترضوا أن قضاة الحياة الآخرة يمكن خداعهم بادعاء البراءة من كل إثم وأن السحر والخداع كانا جواز المرور القدير إلى الحياة الآخرة.

أوضحت الاستهانة بالأخلاق كما يمثلها الاعتراف والحكم فى «قاعة الحقيقتين» بكل بساطة أن المصريين كانوا يرون أن وحم عنخ، أى تكرار الحياة أو الحياة الآخرة، أهم من أن يُترك أمرها للأخلاق. ولم تكن هناك ضرورة لاتباع ماعت بإخلاص ومن القلب، أو للاعتراف بالخطايا والذنوب والسعى للتوبة بإخلاص ومن القلب، أو للسعى بإخلاص ومن القلب إلى الوجود الروحى وليس المادى فى دوات. إذ كان يكفى السحر والخداع واتباع قانون ماعت بالكلام فى الحياة الدنيا وبشكل خاص عند دخول الحياة الآخرة.

ومع ذلك كان مجرد الحكم الشكلى فى «قاعة الحقيقتين» وصلته الضعيفة بماعت، بمعنى فعل ما هو أخلاقى، فى واقع الأمر تصوراً سبقياً للاهتمامات الأخلاقية الأصيلة. وبعد بداية عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠ ق.م) على نحو خاص، حين كان الاعتماد الأساسى على السحر واضحاً وضوحاً لا لبس فيه، كان مجرد وجود هذه الصلة الضعيفة بين الأخلاق والحياة الآخرة فى مصر يمثل ادعاءً وتحدياً غير عاديين. وفى عصر الدولة الحديثة وما بعده، أبرز اتجاه الدليل السحرى للنصوص الجنائزية وفرة كتب مثل «كتاب البوابات» و«كتاب الكهوف» و«أم دوات»، كتاب ما هو فى العالم الآخر، و«كتاب الليل»، و«كتابة الغرفة الخفية»، وغيرها. وكان الاهتمام الأساسى فى هذه النصوص، مثلها مثل متون الأهرام و«كتاب الطريقين» و«كتاب الموتى»، هو

ما إذا كان هناك أى شىء أكثر تركيزاً من الناحية السحرية على حماية المتوفى وقيادته بأمان إلى العالم الآخر، دوات. ورغم ذلك بقيت الجوانب الأخلاقية من قانون ماعت، بل وازدادت أهمية على مر القرون وكانت بمثابة بداية مجموعة كافية من القواعد والنظم الخاصة بالحياة المعقولة التعاونية الخيرية، بل والإخاء فى المجتمع، وكذلك الأساس النظرى للحكم الأخلاقى فى الحياة الآخرة. وكانت تلك الخيارات والاهتمامات هى ما وسعته الشعوب الأخرى- الفرس الزرادشتيون والعبرانيون والمسيحيون والمسلمون- ليصبح نسقاً يشمل الجنة والنار والبعث العام والحكم النهائى والثواب.

ظل المصريون على الحافة باستمرار فى حالة من العناد. إذ لم يقطعوا ميلاً آخر على طريق مرسوم بالفعل، وهو التطبيق الصادق لمبادئ الأخلاق فى ماعت الجديد، أى التوسيع الحقيقى لماعت القديم بما يتعدى تعريفه بأنه النظام الطبيعى الأزلى الدائم والقوى الطبيعية المجسدة.

يبدو أن الحقيقة الصعبة هى أنه على مر ما يزيد على ألفى سنة، منذ متون الأهرام التى تعود إلى عصر الدولة القديمة (اعتباراً من ٢٣٧٥ ق. م) حتى «كتاب النفس» الذى يعود إلى العصر البطلمى (ح. ٣٣٢-٣٢ ق. م) الذى حل محل «كتاب الموتى» فى العصر الرومانى (٣٠ ق. م- ٣٢ ميلادية) باعتباره نص الحياة الآخرة الرئيسى، توفر النصوص الجنائزية السحرية المثال التوضيحي الثابت الذى يدل على أنه حتى إذا كان هناك تأكيد على السلوك اللائق والخيرية، كما فى متون الحكمة، فإن اللجنة القائمة بشكل صارم على المبادئ الأخلاقية لم تُخترع فى أى وقت من الأوقات فى مصر. ومع ذلك لم يتوقف وجود اتباع مفهوم ماعت فى الحياة الدنيا والحكم النظرى لمعاييرها فى الحياة الآخرة. فقد كان ماعت يمثل بداية متواضعة لنمط جديد من التحذير الدينى الأخلاقى؛ لا تفعل الشر والأعمال غير الأخلاقية إن كنت تريد الحياة الآخرة، ولتلعب لعبة الحياة بناء على القواعد أو فلتواجه العواقب.

لم يطبق المصريون هذا التحذير، إلا أنهم أعدوا المسرح لهذا المخطط الذى اتسم بالطفولية ولكنه كان جذاباً. والمفارقة هى أنه بالرغم من الإصرار السائد على السحر، فقد فتحت مصر الطريق أمام هذا النمط من التفكير، أو الوهم.

لقد قامت ثورة، أو بالأصح ما قبل ثورة، ضخمة فى مصر. وأسهمت المواجهة المصرية مع الأخلاق- الجوانب الأخلاقية لماعت وحكم «قاعة الحقيقتين»- إسهاماً نشطاً ومتحمساً فى فتح طريق جديد فى الأخلاق أرسى فى النهاية قواعد الأخلاق باعتبارها محك الحياة اليومية. وفى النهاية أصبح الدين ليس إنجازه الشعائر والعبادة والقرايين فحسب، بل كذلك مسألة تتعلق بالأخلاق والقيمة الأخلاقية والالتزامات. وفى آخر الأمر جرى تطوير القوانين الأخلاقية المعقدة بدون الدين واعتماداً على قيمتها الضمنية فقط. وربط العبرانيون بين الأخلاق والدين فى الحياة الدنيا. وحول الفرس الدين إلى مسألة إثابة السلوك الأخلاقى الفردى ومعاقبة السلوك الشرير الفردى. ونبد الكثير من الفلاسفة العلماء اليونانيون اعتباراً من القرن السادس ق. م البحث عن الصلة بين الأخلاق والدين وبحشوا عن حل لمشكلة الأخلاق مستقلاً عن الدين، وترسيخ الأخلاق باعتبارها قيمة مستقلة فى حد ذاتها. وحول المسيحيون مبدأ التساداقاة العبرانى الخاص بالصلاح إلى مبدأ مطلق للحب والعفو وثواب الحياة الآخرة وأصبح المثال النموذجى المستحيل الذى لا يمكن للبشرية تجاوزه. وأدى ظهور النموذج المثالى الديمقراطى اعتباراً من القرن الثامن عشر إلى الأخلاق بدون الدين.

لم يقترب المصريون قط من أى من تلك المبادئ، ولكن ينبغى ألا نبخس ما تميز به ماعت المصرى من أصالة وجرأة مذهلتين حقهما، حتى وإن أخفقت تلك المحاولات. فقد كانت تمثل بعض أكثر الأسئلة التى واجهها الإنسان جوهريّة، وهى: ما هو السلوك الصحيح؟ وما هى الأخلاق؟ هل هناك ثواب أو عقاب؟

الذهاب إلى الحياة الآخرة دوات والازدهار هناك

من الواضح أنه كان يتعين على المصريين كافة إنفاق القدر الكبير من الجهود المادية والسحرية والشعائرية فى الحياة الدنيا كى ينالوا إمكانية الخلود، أى كى يستأنفوا حياتهم أو يكرروها- وحم عنخ- فى دوات «الأرض الأخرى» وتجنب الحكم عليهم بـ«الموتة الثانية»، ميت أم نم. وفى حال إنجاز تلك الجهود بالشكل الصحيح، وإذا كان المرء «مجهزاً» التجهيز الصحيح، فسوف يُفتح الباب المؤدى إلى دوات ويمكن له أن يبقى هناك معافى من الأذى ومنعماً ومخادناً الآلهة ويخرج فى زيارات. وتقول التعويذة

رقم ١٧ من «كتاب الموتى»: «... دخول عالم الموتى والخروج منه، والحصول على المنفعة في الغرب الجميل [أرض الموتى]، ومصاحبة أوزيريس، والجلوس إلى مائدة طعام ون نفر [أوزيريس]، والخروج في النهار، واتخاذ أى شكل يرغب فيه، ولعب الضامة [المعروفة باسم سنت]، والجلوس في جوسق، والانطلاق كروح حية، بواسطة فلان [اسم المتوفى] أوزيريس بعد أن مات». وتضيف التعويذة رقم ١١٠: «... سحرى عظيم فيها... أحرث فيها، وأحصد وأكل فيها، وأشرب فيها، وأضاجع فيها، وأفعل كل شيء كان يفعله فلان». وتضيف التعويذة رقم ١٧٥ أن فترة دوام هذا الوضع سوف يكون «للملايين وملايين السنين، عمراً يمتد لملايين السنين»، أس حح، اللانهاية^(٢٠).

كما رأينا، فمن الواضح أن التكلفة الباهظة لعملية «التجهيز» هذه استبعدت الغالبية العظمى من الناس. وبطبيعة الحال لم يكن يشغل الفراعنة الآلهة أيّاً من تلك الأمور. فأهرامهم الضخمة، مر، كانت قوى سحرية موجهة شبه كاملة لدخول الأبدية حيث ينضمون إلى رع فى «أرض النور» ويصبحون أوزيريس.

كان لابد أن يراعى فى مقبرة الفرعون أو أى شخص آخر، سواء أكانت مصطبة أم هرمًا أم مقبرة منحوتة فى الصخر أم مجرد بناء بسيط لعامة الناس، مجموعة من الاشتراطات السحرية وكان لابد أن تكون متينة ومحمية حماية جيدة. فقد كان لابد أن تكون محمية من النهابين (الذين كانوا فى بعض الأحيان الفراعنة والكهنة أنفسهم) ومن الأشخاص الذين يسعون إلى تشويه قناع الميت بدافع الانتقام كى لا يتعرف تمثال كاه عليه، مما يتسبب فى موته الثانية. وكانت غارات اللصوص والأرواح الشريرة تُصد بحفر صورة الإله أنوبيس حامى المقابر على باب المقبرة على هيئة كلب أسود فوق أسرى مقيدين.

بالإضافة إلى «الاعتراف السلبي» وتقيقة جعران القلب التى تسكت أى اعتراف محتمل بالآثام، كان الذهاب إلى دوات يشمل التهديدات فى الغالب. وكان ذلك واضحاً جداً فيما يتعلق بالفراعنة فى متون الأهرام؛ فعلى سبيل المثال تقول التعويذة

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of Dead, pp. 44, 103-104 and 175. (٢٠)

رقم ٤٧٧ : «اشحذ سكينك يا تحوت . . . أطح براءوس من يعارضوننى وانزع قلوبهم حين آتيك يا أوزيريس» . ولكن التهديدات كانت فعالة كذلك بالنسبة للأعيان، وهو ما تدل عليه متون التوابيت و«كتاب الموتى»؛ فعلى سبيل المثال تقول التعويذة رقم ٢٠ من «كتاب الموتى»: «أيا تحوت . . . فلتوقع أعداء فلان فى الشراك فى حضرة محاكم كل إله وكل إلهة»^(٢١).

كان بقاء المرء حيًّا فى الحياة الآخرة من خلال الحماية السحرية شاغلاً أساسياً . واعتباراً من عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠ ق. م) كان ذلك العمل يضمه وجود نسخة من «كتاب الموتى» فى المقبرة، كما كان يتم قبل ذلك فى حالة متون الأهرام ومتون التوابيت . وكانت تلك النصوص تحرّف فى بعض الأحيان بحيث لا تؤثر على الميت، وإنما على الشياطين والدخلاء فحسب . فكانت توضع تماثيل حيوانات متوحشة - ثعابين وعقارب وأسود - كقوى حامية بالقرب من المومياوات . وكان يُعتقد أن تلك التماثيل حيوانات حقيقية وكانت تقطع إلى نصفين أو ترسم وقد غرست فيها السكاكين لجعلها غير ضارة بالنسبة للميت الذى تحميه . (وهذه بقايا تلك التكتيكات التى استُخدمت منذ ١٧ ألف سنة فى الفن المجدلىنى، الذى يعتبره بعض علماء ما قبل التاريخ ديانة صيد سحرية).

كان تمثال الكا المتوفى المستقبل، أى قرينه وروحه الحارسة، يوضع فى غرفة منفصلة بالمقبرة حيث تقدّم له قرابين الطعام والشراب، حتب، وكذلك للبا . وكان أحد جوانب المقبرة الأساسية ما يسمى الباب الرهمى الذى كانت تنحت عليه صورة للمتوفى جالساً خلف مائدة قرابين، حيث كان الأحياء يمدون الميت يومياً بقرابين الطعام والشراب والبخور، وبقرايين خاصة تُصنع فى أيام الأعياد وفى الذكرى السنوية للوفاة . وتشير الأهمية الأساسية لمائدة قرابين حتب منذ أقدم العصور حتى نهاية تاريخها إلى مدى أهمية مفهوم تغذية الكا والبا .

أصبحت الرسوم والنقوش التى تصور الحياة الأولى الإطار الحقيقى لـ«تكرار

21 Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Pyramid Texts, p. 165 and Faulkner, (٢١) R.O., The Ancient Egyptian Book of the Dead, p. 50.

الحياة» وكانت لها القدرة على حفظ هذه الحياة الأبدية الشابة الثانية . وكانت رسومات الطعام تصبح بطريقة سحرية كذلك طعاماً حقيقياً وكانت تُستخدم حين لم تكن القرابين المقدمة للبا والكا غير كافية أو غير موجودة . وبالنسبة لمن هم الأكثر ثراءً، كانت توضع مقابرهم النصوص الجنائزية السحرية المزينة بزخارف جميلة والعشرات من التماثيل وكمية ضخمة من الأثاث والحلى والأدوات المنزلية والقماش الفاخر والأدوات والأسلحة وسلع الحياة اليومية المعتادة .

اعتباراً من الدولة الوسطى (بداية من حوالى ٢٠٥٥ ق. م)، كانت توضع فى المقابر التماثيل الصغيرة المعروفة بالأوشابتي («المجاوبون»). وحين كانت الأوشابتي تُحَث بواسطة الرقى السحرية الصحيحة كانت تقوم بكل الأعمال الوضيعة والزراعية فى دوات بدلاً من «الغريبى» الميت . وتقدم التعويذة رقم ٦ فى «كتاب الموتى» الذى يعود إلى الدولة الحديثة الصيغة السحرية التى تجعل ذلك ممكناً: «أيا أوشابتي، المخصصين لى، إن استدعيتُ أو اخترتُ للقيام بأى عمل لا بد من أدائه فى عالم الموتى . . . سوف تقومون بهذا العمل نيابةً عنى فى كل مناسبة لزراعة الحقول، أو غمر الضفاف، أو نقل الرمال . . . وسوف تقولون «ها أنا ذا»^(٢٢).

فى البداية كان تمثال أوشابتي واحد يوضع فى المقبرة كى «يجيب» النداء للقيام بالعمل اللازم، ولكن بحلول عصر الدولة الحديثة (بداية من ح. ١٥٥٠ ق. م)، كان الفراغ والأعيان الأثرياء يُدفنون مع أوشابتي لكل يوم من أيام السنة (٣٦٥) إضافة إلى ٣٦ مشرفاً للتأكد من أداء العمل . وبالطبع لم يكن بمقدور الشخص العادى والفقير تحمل تكلفة هذه المجموعة الكاملة من الأوشابتي المنحوتة وكان يُدفن مع بضعة تماثيل صغيرة بدائية فحسب .

كانت مراكز الشمس الرائعة، ويا، توضع فى حفر خاصة بجوار المقابر الأهرام . وكانت «سفن الآلهة» تلك تتمكّن الفرعون الإله المتوفى من السفر عبر السماء المائية كى ينضم إلى رع فى الحياة الآخرة الأبدية، أى فى الشمس، فى «أرض النور» . وتزن المركب التى عُثِر عليها عام ١٩٥٤ فى حالة متمتزة بجوار هرم الفرعون خوفو (ح. ٢٥٨٠ ق. م) أكثر من ٤٠ طناً وطولها ١٤١ قدماً (٣, ٤٢ متر). وقد رُممت الترميم

(٢٢) المرجع السابق، ص ٣٦ .

اللائق وتُعرض حاليًا فى متحف صغير بجوار الهرم . وغالبًا ما كانت توضع مراكب صغيرة أو نماذج مصغرة فى مقابر الأعيان .

فيما بعد، وفى عصر الدولة الحديثة، واعتبارًا من عهد الفرعون تحتمس الأول (ح . ١٥٠٤-١٤٩٢ ق . م) كانت المقابر المتينة المهيبة فى ضخامتها المنحوتة فى الصخر والمخفية فى أعماق الصخور خوفًا من اللصوص فى وادى الملوك ووادى الملكات بطيبة، تمثل تغيرًا معماريًا جذريًا، غير أن الهدف كان واحدًا بطبيعة الحال؛ وهو ضمان الحياة الآخرة بطريقة سحرية وأن يكون الميت أهر، أى «مجهزًا» فى مقبرته بكل مناظر الحياة الدنيا وسلعها من أجل حياته الجديدة فى دوات . وكانت المناظر والتعاويد من النصوص الجنائزية العديدة والمناظر التى تصور أعمال المتوفى العظيمة، وكذلك مناظر المتوفى وهو يخادن الآلهة، تغطى الجدران . وكانت مقابر الأعيان الخاصة فى غربى طيبة تصور تلك المناظر نفسها بمقياس أقل ضخامة . وتشير بعض مقابر الصناع فى دير المدينة القريب إلى جهود جدية بالثناء بحق لكى يكون الميت «مجهزًا» التجهيز اللائق للحياة الآخرة . ومع أن الصناع كانوا فئة مميزة من بين أهل البلاد، فقد كانوا من عامة الناس من الناحية الاقتصادية والاجتماعية ولا بد أن مساعيهم لأن يكونوا «مجهزين» انطوت على تضحيات ضخمة، بما فى ذلك العمل فى معظم أيام عطلاتهم .

بعد انقضاء السبعين يومًا اللازمة للتحنيط، كان المتوفى يعتبر فى حالة تمكنه من العيش عيشة أبدية باعتباره شابًا . وبعد ذلك كانت تقام صلاة جنازية معقدة . وكانت المومياء تُنقل عبر النيل فى مركب جنازية وسط الكهنة وأسرة المتوفى . وكان يقابلها الراقصون، موو، وعازفو القيثارة . وكانت الحيوانات تذبح ذبحًا شعائريًا ويتلو الكهنة الجنائزيون المتخصصون، سم، المزينون بجلود الفهد، الرقعى بينما تعلق أصوات النائحات المحترفات بالعديد والنواح . وكانوا يحاكون الحج إلى معبد أوزيريس فى أيدوس . وكانت شعيرة «فتح الفم» الأساسية يؤدها للمومياء وتمثال المتوفى ابنه ووريثه وأحد الكهنة الجنائزين . وكانت تلك هى الشعيرة التى تقول الأساطير إن حورس أداها لوالده أوزيريس . وكان فم المتوفى وسائر أجزائه تلمس وتُفتح بطريقة سحرية بأداة من الصوان ذات نصل مقوس (أور حكا أو برش كف) وكانت تُتلى التعاويد بحيث تستيقظ حواس المتوفى بطريقة سحرية وتسمح له بشكل خاص

بالاستمرار فى التنفس والأكل فى الحياة الآخرة. وكانت قطعة اللحم المفضلة عند المصريين، خيش، وهى ساق الشور الأمامية تُقَطَّع إلى شرائح لتكون قربان طعام للمتوفى. وبعد ذلك توضع المومياء فى تابوت، أو عدة توابت الواحد داخل الآخر. وبحلول عصر الأسرة الثانية عشرة (ح. ١٩٨٥-١٧٩٥ ق.م) على وجه التقريب، كثيراً ما كانت التوابت تأخذ الشكل الأدمى وكانت تزخرف بزخارف معقدة عبارة عن أفكار أوزيرية. وكان التابوت الحجيرى الحاوى، الذى تُنقش عليه نصوص التوابت السحرية، يوفر المزيد من الحماية للتوابت. وكانت التوابت الخشبية والحجرية بالإضافة إلى سائر الأثاث كافة، وبالأخص تمثال الكا وتمائيل الأوشابتي، توضع داخل المقبرة وتشر قربانين الطعام أمام الباب الوهمى للمقبرة.

فى بداية عصر الانتقال الأول (ح. ٢١٨١-٢٠٥٥) كان الاعترافُ السلبى يُرسخ الحكمَ فى «قاعة الحقيقتين» ووزن القلب والإعلان شبه الآلى أن المتوفى ماعت خرو، «صادق الصوت».

حينذاك كانت تبدأ الرحلة المحفوفة بالمغامرات إلى دوات التى يقوم بها «الغربى»، أى الميت الحى. وقد جعل المصريون جغرافية تلك الرحلة أكثر وضوحاً. فمن خلال الإشارة إلى ما يجب استخدامه من سحر للتغلب على العقبات الشيطانية الرهيبة على الطريق - وهى العقبات التى ما لم يتم التغلب عليها فسوف تؤدى إلى الموتة الثانية التى لا حياة بعدها - جعلوا الرحلة أكثر أمناً. وقد ضاع أصل مفهوم ضرورة القيام بالرحلة لدخول العالم الآخر على مر الزمن (وما زال يُرمز إليه فى أحلامنا حتى اليوم)، ولكن من المؤكد أن المصريين كانوا من بين أول من أشاروا صراحةً إلى طريقة الوصول إلى الحياة الآخرة، أو هم أول من أشار إلى ذلك بالفعل.

ما إن يصبح المتوفى فى دوات حتى تكون التعاويذ والرقى والتعهدات والتوجيهات، التى جاءت أولاً فى متون الأهرام ثم متون التوابت ومن بعدها فى «كتاب الموتى» وغيرها من النصوص الجنائزية، بمثابة دليل السفر بالنسبة للرحلة السارة والإقامة السارة. ووصف «كتاب الموتى» مناطق العقبات والأخطار وكيفية الالتفاف حولها؛ فهناك الوحوش الشريرة والتماسيح والشعابين وحراس البوابات المرعبون والملاحون والأعداء وكيفية تهديهم وترويضهم وهزيمتهم. وكانت توفر للموتى

التكنيكات والتعاويد والطقوس الخاصة بكيفية تحاشي الموتة الثانية، وكيفية عدم الغلى أو الحرق، وكيفية عدم الفناء، وكيفية عدم السماح بأخذ قلب المرء أو فصل رأسه عن جسده. كما كانت تكشف الأسرار التى تضمن انضمام البها والكا للجسد. وكانت تشير كذلك إلى كيفية التنفس والأكل والشرب والسير. وكانت تحذر من أنه لا ينبغي للميت أكل البراز أو شرب البول. وكانت توفر تعاويد لكيفية التحول إلى حيوانات وآلهة، وكيفية الارتباط بأوزيريس، بل وكيفية السفر فى رحلة على متن سفينة رع الشمسية. وكانت توفر السحر الذى يمكن كا المتوفى وباه من مغادرة العالم السفلى فى زيارات مؤقتة للأحياء.

كانت القوة والسكينة والبهجة فى دوات التى وعد بها «كتاب الموتى» هى مبادئ الديانة المصرية الأساسية التى كانت تحظى بالتقدير. وتقول التعويذة رقم ١٢٢: «كل شئ يخلصنى، وقد أعطيتُه كله. لقد دخلت كالصقر، وخرجت مثل طائر البنو... دخلت بسلام فى الغرب الجميل (أرض الموتى). وتقول التعويذة رقم ١١٩: «... تحدثت إليك يا أوزيريس. صرت فى مرتبة الإله، فأنتطق بما يتحقق...». وتقول التعويذة رقم ١٨٠: «إنى أستريح فى العالم السفلى، ولدى قوة فى الظلام، وأدخله وأخرج منه... لك الثناء يا من أنت فى سكينة؛ فلتمنح الثناء مبهجاً» (٢٣).

كانت دوات، «الأرض الأخرى»، فى خرت نتر (المكان الإلهى الأسفل)، فى أمنتا («الغرب»)، حيث تغيب الشمس، شاسعة وتضم اثنى عشر قسمًا والعديد من الأقسام الفرعية. وكثيراً ما كان يُنظر إليها على أنها نسخة مقلوبة من الأرض، حيث تكون السماء والشمس فى القاع. وفى معظم نسخ العالم السفلى كان هناك مكان للسكينة والجمال والوفرة واللعب. حقول يارو، أى حقول الأسل، أو حقول السكينة، أو سخت حتب، أى حقول القرايين- حيث الأراضى الزراعية المروية من مياه النيل التى تحت الأرض. وفيها يأكل الميت الذى يُبعث ما لذ وطاب، ويشرب شراباً بارداً، ويضاجع النساء، ويلعب الضامة.

يشير ما لا حصر له من النصوص الجنائزية والفن والعمارة إلى أنه ليس هناك أى

(٢٣) المرجع السابق، ص ١١٣ و ١١٩ و ١٧٧.

شك فى أن هذا النسق من البعث والحياة الآخرة الذى يناله الميت بالسحر لجسده وأرواحه كان يؤمن به المصريون إيماناً قوياً . . . ومع ذلك كانت هناك بارقة شىء آخر، بارقة شىء أكثر سمواً. فالعديد من التعاويذ فى «كتاب الموتى» يضع الأمور على مستوى أخلاقى وليس سحرياً على نحو صارم. وتؤكد التعويذة رقم ١٧٥ لتحوت أن المتوفى الذى «ليس من بين من أدوا فى الخفاء» وتلتمس منه أن يفعل شيئاً حيال الآلهة التى «أدت فى الخفاء . . . وشتت الحرب . . . وفعلت الآثام . . . وارتكبت المذابح . . . وجعلت ما هو كبير صغيراً . . .». وتقول التعويذة رقم ١٨٥: «يأتيك قلبى حاملاً تحوت، فليس فى قلبى زيف وخداع» (٣٤).

علاوة على ذلك يبين ما لا حصر له من النصوص التى تحكى سيرة أصحاب المقابر على جدرانها واللوحات الجنائزية بجلاء مقدار أهمية تمسك المتوفى بإثبات أنه تصرف التصرف اللائق طبقاً للمعايير المصرية. وكان المتوفى يسعى إلى بيان أنه يستحق إلى حد كبير الحياة الآخرة السعيدة لأنه كان يحترم الآلهة والفرعون، وكان مُنصفاً وخيراً مع أبناء بلده المصريين. لأن هذا ما هو متوقع منه. وكان شديد البأس على الأجانب «الخاسئين». ومع أنه لابد من النظر إلى معظم تلك النصوص على أنها بيانات شعائرية تقليدية، وبيانات لابد من إلقائها، وليس بالصحيحة، فمن التشاؤم المبالغ فيه أن نشك فى إخلاص البعض منها. بل إنه من تشاؤم أكثر أن نشك فى أن السلوك اللائق، على الأقل فيما يتعلق بالمعايير المصرية، كان يكافئ وينظر إليه البعض على أنه تحد.

لنأخذ على سبيل المثال لوحة الخازن تيتى (ح. ٢٠٦٠ ق.م، وعثر عليها فى مقبرته بطيبة وهى الآن بالمتحف البريطانى): «كنت شخصاً محبوباً من سيده [الفرعون]، ويحظى بشاء الناس أجمعين . . . كانت الخزانة تحت يدى . . . حيث كان الأحسن من كل ما هو حسن يؤتى به إلى جلالة سيدى من الوجه القبلى، ومن الوجه البحرى . . . وما كان يأتى به . . . الزعماء الذين يحكمون الأرض الحمراء [الصحراء] على جانبي النيل، بسبب الخوف منه فى كل أنحاء البلاد المرتفعة . . . لم أتبع الشر الذى يُكره بسببه الناس. إنى شخص يحب ما هو طيب . . . لم أخذ شيئاً بالباطل . . . إنى ثرى، إنى عظيم . . . بسبب حبه العظيم لى - حورس واح عنخ، ملك الوجهين القبلى

(٣٤) المرجع السابق، ص ١٧٥ و ١٨٥.

والبحرى ، ابن رع ، إنتف الذى يعيش مثل رع للأبد- إلى أن ذهب بسلام إلى أفقه [الحياة الآخرة..] عساه يعبر القبة الزرقاء ، ويجتاز السماء . . . إلى حيث يقيم أوزيريس . . . » .

وتعبر لوحة الساقى مريع من إدفو (ح . ٢١٢٠ ق . م ؟) (موجودة حالياً بمتحف كاركوث الوطنى) عن انشغاله المماثل لأن يُنظر إليه على أنه شخص طيب يستحق عطف الآلهة : «لم أسلّم قط إنساناً إلى حاكم ، ولذلك فإن سمعتى قد تكون طيبة لدى الناس كافة . ولم أكذب فى يوم من الأيام على أى شخص . . . أطعمت إخوانى وأخواتى . ودفنت الموتى وأطعمت الأحياء . . . » (٢٥) .

هناك ما لا حده من هذا النوع من الاقتباسات التى يمكن إيرادها .

النسق المعقد للأرواح العديدة وبقائها بعد الموت

كان المفهوم المصرى للروح - أو بدقة أكثر الأرواح ، حيث إن كل فرد كان له العديد من الأرواح المرافقة ذات الوظائف المختلفة - مسألة تتعلق فى المقام الأول بالحياة الآخرة وليس الدنيا . فمع أن الأرواح ليست من طبيعة واحدة كالجسم ، فقد كانت مادية مثله ويمكن تجسدها . كما كان من الممكن تدميرها مثل الجسم إذا ما اتُبعت الإجراءات السحرية والمادية الصحيحة . ويبدو أن بعض تلك المفاهيم يعود فى القدم حتى عصور إنسان نياندرتال وكذلك إلى بدايات حيوية المادة والشامانية . وكانت بعض جوانب نسق الأرواح المصرى مخترعات مصرية جديدة تماماً .

لا يمكن تحديد تاريخ الأفكار المعقدة الخاصة بالأرواح وخلودها ، التى تنبأت ببقاء الجسم بأرواحه فى الحياة الآخرة المادية والروحية الفردوسية فى مصر وغيرها ، تحديداً يتسم بأى قدر من الدقة . ومن الواضح أن الفراعنة - أى أجسامهم وكياناتهم الروحية العديد ، أو أرواحهم - كانوا يتمتعون ببقاء واتحاد أبديين مع الآلهة لفترة تعود فى القدم حتى ما يمكننا تتبعه من عصر الأسرات الباكر (منذ ح . ٣١٠٠ ق . م) . واعتباراً من عصر الانتقال الأول (ح . ٢١٨١ ق . م) ، كانت أجساد الناس كافة وأرواحهم تشارك

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 91-93 and 87. (٢٥)

فى وجود متزامن فى العالم السفلى دوات ، أسفل أخت ، الأفق ، الغربى حيث تختفى الشمس ، وفى السماء بالقرب من الآلهة بالنسبة لأرواح البعض ، وعلى الأرض فى زيارات للأحياء .

لم يكن النسق بأكمله مترابطاً من الناحية المنطقية فى يوم من الأيام ، بل إنه أصبح أقل ترابطاً بعد نوال الأرواح والحق فى الحياة الآخرة والتحول إلى أوزيريس عند الموت ، إذ لم يعد ذلك امتيازاً خاصاً بالفرعون الإله بل للناس أجمعين . وفى الوقت ذاته فإننا إذا فكرنا فى النسق بكامله لوجدناه غامضاً غموضاً غير عادى ، حتى وإن ظهر بالطبع غير مقنع بالمرّة فى الوقت الراهن .

ارتبط نسق الأرواح المصرى ارتباطاً وثيقاً بالعديدين خمسة وتسعة . فكانت خمس أرواح متحدة فى الحياة الآخرة تشكل شخصاً موحداً . وكانت الأرواح هى الكا أو القرين ، و البا أو الروح الجوالّة ، والآخ أو الروح المتحوّلة ، والرن وهى روح الاسم ، وخاييت أو روح الظل . وكان نسق من تسعة يشكّله الجسم ، خات ، بالإضافة إلى الأرواح الخمس وثلاث وظائف للأرواح العليا ؛ الخو ، وهو الكيان الذكى الروحانى ، والساحو ، وهو الجسد الروحانى الوامض ، والسِخِم ، وهى القوة والمعرفة الخالدة . وكانت الأرواح الخمس متصلة ببعضها ، وكانت مستقلة ، ولكى توجد كانت تعتمد على حفظ الجسد المادى ، خات ، بعد الوفاة (وكان يمثله فى الحروف الهيروغليفية سمكة تقفز) . وكانت نواة خات هى القلب ، إيب ، وكان لابد كذلك من حفظه من الفناء . وكان يُعتقد أن إيب (ويمثله فى الحروف الهيروغليفية دوزن ذو مقبضين) هو مركز حياة الشخص وكيونته وذكائه وفهمه وشعوره . واستخدم المصريون كلمة إيب كفعل بمعنى «يفكر» وكاسم بمعنى «قلب» . ولذلك كان المصريون يرون أن القلب هو العقل كذلك .

وكانت الأرواح والجسد مجتمعة تصبح بعد الموت أوزيريس مادياً وروحياً يكرر الحياة ، وحم عنخ ؛ حيث كانت تأكل وتلعب وتمارس الجنس فى الحياة الآخرة ، دوات ، كما كانت تفعل على الأرض ، بشرط أن يُدفن ما يكفى من تماثيل الأوشابتي مع الشخص كى تقوم هى بالعمل .

ويبدو أن أهم الأرواح هى الكا . وكان يصورها فى الحروف الهيروغليفية ذراعان

مرفوعتان وقد انشأ عند المرفقين بينما الراحتان متجهتان للأمام، وهو الوضع الذى بات وضعاً مميزاً للإخلاص الدينى والممارسات السرية. وما زال هناك الكثير من الجدل المتعلق بالمعنى الدقيق للكا؛ فهى الروح والقوة الحيوية والنفس والشخصية وغيرها. ومع ذلك يبدو لى أن التعريف الأرجح هو الذى وضعه جاستون ماسبيرو (١٨٤٦-١٩١٦) الذى عرفها بأنها «قرين» الشخص.

وتشيع الروح كا، أو القرين، فيما لا حصر له من المجتمعات. وكانت الكا هى التعبير المصرى عن المفهوم العتيق القائل بأن هناك كائناً آخر داخل الإنسان، صوت أو حليف أو روح له وجوده المنفصل ولكنه أكثر كمالاً من الذات العادية. وهذا القرين، أو هذه الصورة المطابقة للشخصية، وهذه الروح التى تخرج أثناء الأحلام وعند الموت، قد تكون هى أقدم تعريف للروح. وربما كانت ترتبط كذلك بأصل الحياة الآخرة فى عصور إنسان نياندرتال.

ربما ربط إنسان نياندرتال وكرو مانيون الأرواح بأرض الأحلام والتجربة السابقة للحياة الآخرة، وهو ما نعرف أن الشامانيين كانوا يفعلونه وما زالوا. وعلى أية فإن الكا المصرية كانت ترتبط بهذه الأفكار. وتشبه الممارسة المصرية - وخاصة أثناء العصر المتأخر (بعد ح. ٧٤٧ ق. م) - الخاصة بقضاء ليلة فى المعابد ودور الحياة لاستشارة الأحلام التحذيرية بشدة الأحلام الشامانية الموجهة أو المستشارة بالمخدرات. وكانت الكا تحمل كذلك تشابهاً واضحاً مع أفكار الروح الحارسة والحليفة.

كانت الكا أثناء حياة الشخص على الأرض تمثل نوعاً من القرين المستقل، باعتبارها روح الأحلام، أو الشخصية الأكثر حقيقة، أو الذات الأسمى ذات الصفات الإيجابية للشخص. كما كانت طاقة خلاقة حيوية إلهية. وحين كان المصرى يموت كان يقال إنه «ذهب إلى كاه». ولذلك كان يلتقى بقرينه والروح المرافقة له وحليفه ويصبح كا. وكان المصرى الميت يسمى كا.

كانت هناك أربع عشرة كا تتدفق فى دم الإلهين حورس و رع وكانت تنتقل إلى الفرعون. وفى نهاية عصر الدولة القديمة (ح. ٢١٨١ ق. م)، حين تقرر أن يكون للشعب المصرى بأسره الحق فى نيل كا، نقل الفرعون كا واحدة لكل فرد. وأصبحت الكا بذرة الإله داخل الإنسان.

من الممكن إقامة علاقة تقريبية بين مفهوم الكا ومى السومرية . فكلتاها كانت تتعلق فى البداية بالآلهة قبل أن تنتقل إلى البشر . وتوحى كلتاها بالقوة الإلهية للحياة التى خلقت كل الجوانب المادية للوجود وفكرة الوجود . ومع ذلك فلا بد أن تتوقف المقارنة عند هذه النقطة . فالسومريون لم يفترضوا وجود أى كيان أشبه بالروح فى نسقهم الدينى . وكذلك لأن هناك أكثر من مائة مى وكان الكثير منها سلبياً وتافهاً .

كانت الكا تُبعث مع الجسد الميت باعتبارها القرين والروح المرافقة والحليف والحارس . وكانت تسكن تثال الكا الموضوع فى المقبرة الذى يشبه المتوفى من الناحية النظرية ، ولكنه كان فى العادة نسخة ذات شكل مثالى للشخص . وعند الوفاة كانت الكا تتعرف على جسدها ، خات ، باعتباره ساح ، أى جسداً محنطاً . وبعد الموت كانت الكا تتلقى قرايين الطعام والشراب ، حتب وتسمى كذلك (كاو) ؛ وهى عبارة عن لحم وخبز وفطائر وخضراوات وجعة ونيبذ . وكما أنه كان لا بد من تحنيط الجسد كى يبقى ، كان لا بد من إطعام الكا كى تبقى .

كانت الروح با ، ويمثلها بالحروف الهيرغليفية طائر برأس آدمية يطير بحرية (وفى بعض الأحيان بذراعين آدميتين) ، تخرج فقط بعد الموت . وكانت إحدى الأرواح المصرية التى تشبه مفاهيم حيوية المادة ، وخاصة فكرة أن الروح يمكنها التجول بحرية وتجسد نفسها على أية هيئة وتعذب الأحياء . وكانت الكلمة المصرية التى تعنى الكبش ، وهو الحيوان المرتبط بالفحولة الخلاقة ، هى با . ولذلك فليس من المستغرب أنه كان يُنظر إلى البا على أنها أقوى أجزاء الشخص ؛ ولكن البا كانت كذلك أكثر أجزاء الشخص خفاءً وتغيراً . وكانت تتجول أبداً وقتما تشاء . وكانت تعيش مع الآلهة ، ولكنها كانت تحدث كذلك مع جسدها وتزور الأحياء . ويعون من التعاويذ السحرية كان بإمكان البا التحول إلى أى شكل من الأشكال .

وكما هو حال الكا ، كان من المهم أن تتعرف البا فى الحياة الآخرة على خاتها فى حالته المحنطة ، ساح . وكالكا كذلك ، كانت البا تستهلك القرايين ، حتب ، التى يقدمها الأحياء ، وكانت بحاجة إلى الاتصال الجنىسى . وفى الوقت نفسه كانت البا نوعاً من الروح المتحركة للآلهة وكان يمكنها أن تتحول إلى جانب أو أكثر من جوانبها ؛ إذ كان أوزيريس هو با جانب الشمس الليلية لرع وكان أپيس جانب العجل الأرضى لپتاح .

يبدو أن جانب الخروج بحرية والتجول الخاص بالروح بالمصرية التى تعيش مع الآلهة أقرب ما يكون إلى ما بات يُعتبر الروح فيما بين الديانات التوحيدية اللاحقة . ومع ذلك فنسقا الروح التوحيدى والمصرى يختلفان اختلافاً جوهرياً ، حتى وإن كان العبرانيون ينظرون إلى الروح فى معظم تاريخهم الباكر ، مثلهم مثل المصريين ، على أنها عاجزة عن الوجود بدون الجسد . وتطورت الروح عن التوحيديين ، وخاصة المسيحيين ، إلى كيان غير مادى ولا يمكن تدميره ، على عكس الجسم المادى القابل للتدمير (وبالطبع على عكس الجوانب المادية التى يمكن تجسيدها للبا وضرورة إطعامها مادياً وممارستها الجنس) . وعلاوة على ذلك كان التوحيديون يرون أنه يمكن أن تكون هناك روح واحدة مثلما أن هناك إلهاً واحداً . وربما بسبب هذه الاختلافات الأساسية لم يستخدم المصريون عند اعتناقهم المسيحية بأعداد ضخمة فى القرن الثالث الميلادى كلمة با أو أية مفردة أخرى من مفردات الروح المصرية لتسمية الروح المسيحية ، ولكنهم استخدموا الكلمة اليونانية psyché .

كانت آخ (التى يمثلها فى الحروف الهيروغليفية طائر أبو منجل) روحاً متحولة مجيدة تندمج فى الحياة الآخرة . فحين كانت الكا والبا وغيرهما من أرواح المتوفى تتصل ببعضها فى الحياة الآخرة ، دوات ، كان الشخص يتحول إلى أخ ، أى الشكل الخالد المتحول الذى سوف يعيش به إلى الأبد . وكان الإخفاق فى التغلب على العقبات المرتبطة بهذا الاتصال فى الأخ يؤدي إلى الحكم على الشخص بالموت موة ثانية ، ميت ام نـم ، حيث يصبح ميتاً إلى الأبد ، تماماً مثلما يحكم على الشخص بـ "الموة الثانية" حين يفشل فى اختبار الحكم فى «قاعة الحقيقتين» . وكان بإمكان الأخ ، مثلها مثل البا ، أن تتحول وكانت كذلك شعباً يمكنه إيذاء الأحياء ، وذلك فى العادة لعدم تقديم القرابين للميت .

لم تكن الأخ والعنخ (ويمثلها فى الحروف الهيروغليفية ما يشبه حرف T يعلوه شكل بيضاوى) مرتبطتين ارتباطاً رسمياً . ولكن كما أن عنخ تعنى الحياة ، أى النفس الإلهى للحياة ، فقد كانت أخ فى الحياة الآخرة شكل الروح الإلهية وروحها . ولم تكن عنخ وأخ متشابهتين من الناحية الصوتية فحسب ، بل من الواضح أنهما اشتقتا من أصل واحد . فعنخ فعل معناه يحيا كان يُستخدم لوصف العيش على الأرض وكذلك العيش فى الحياة الآخرة .

ارتبطت الخُوء، ذلك الكيان الروحي الذكى الناتج عن التحول، ارتباطاً وثيقاً بفكرة الأخ على أنها الروح المتحولة المجيدة. وكانت تلاوة التعاويذ الصحيحة تمكن الخُوء من العيش مع خُوءات الآلهة. ويظل هناك كيانان لهما دور فى هذا المجال، وهما الساحر، وهو الجسم الروحانى الوامض السامى الجديد، والسخم، وهو ما يمثل قوة الميت وطاقته ومعرفته وصورته الجديدة. وكان السخم مناظراً لكآ الآلهة التى تعيش فى تماثيل الآلهة. وكانت السخم الطاهر يعيش مع خُوءات الآلهة.

كان الظل، الخابيت (ويمثله فى الحروف الهيروغليفية نصف دائرة وساق نبات يعلوه نصف دائرة آخر) يشغل مكاناً مهماً فى نسق الأرواح المصرى. وكان يمكنه كذلك الانفصال عن الجسد والذهاب إلى حيث يشاء، مع أنه كان عادة ما يبقى بالقرب من خوه. كما كان يقتات على القرابين المقدمة من الأحياء.

و«حل» المصريون الذين قضوا بأن الظل حى مثله مثل الشخص الذى يلقى به، لغز الظل، أى وجود الظل المثير للاهتمام. ولذلك كان من الطبيعى أن يصبح الظل، خابيت، إحدى الأرواح المرافقة للشخص، وكان لابد من حمايته من الأذى. وكان أحد قضاة «قاعة الحقيقتين» الاثنتين والأربعين هو «مبتلع الظلال»، وهو شيطان يمكنه تدمير روح الظل، خابيت. وكان بقاء الشخص حياً فى الحياة الآخرة يقتضى استمرار وجود الظل، وكان المتوفى يدخل الحياة الآخرة دوات ويخرج مع «ظله».

تعكس اللغة العامية والإيمان الشعبى بالخرافات هذه الفكرة المصرية القائلة بأن الظل حقيقى وجزء وثيق الصلة بكيان الشخص. ينظر «المتفرس فى الظلال» المستخدم الاختصاصى باستخدام الطاقة الإشعاعية فى الداخل... الخوف من قدرات الشخص العميقة، ومن نوعية روحه، هو «الخوف من ظله»... «وضع ظل» على شخص يعنى تكليف مخبر سرى بجمع المعلومات المتعلقة بشخص ما... وأعلن أحد برامج الإذاعة الأمريكية فى الخمسينيات: «الظل يعرف». ويحمل الكثير من قبيل «المس الخشب» Touch wood ذكرى بقيت فى اللغة من عبادة الأشجار القديمة، وتعود فكرة أن الظل حى وغريب إلى المعتقدات البدائية.

الظل كذلك نموذج ممتاز لكيفية عمل التفكير الميثولوجى؛ فالأشياء الحية كافة تلقى بظلال حية، بينما ليس لمصاصى الدماء، الموجودين ولكنهم ليسوا أحياء، صور منعكسة أو ظلال.

كما رأينا فقد كان اسم الشخص، الرن (خطوط متموجة يعلوها شكل بيضاوى وشخص جالس وإحدى ركبتيه لأعلى وإحدى ذراعيه مرفوعة إلى فمه)، روحاً مهمة. فهو يعنى جوهر هوية الشخص وكان أساسياً على نحو خاص بالنسبة للفرعون. وكان الشخص يمتلك الاسم وكان له معنى باستمرار، ولكنه كان يعيش كذلك مع خوات الآلهة. وكان عدم وجود اسم يعنى بكل تأكيد الحكم على الشخص بموتة ثانية والموت النهائي. ولهذا السبب كانت الأم المصرية تمنح وليدها اسماً على الفور. وكان ذلك يثبت هوية الطفل وروحه وبمثابة تمنى الحياة الطيبة من الآلهة. (يبدو أن نفس نمط المنطق متضمن فى ممارسة التعميد المسيحية للأطفال حديثى الولادة الذى يمنح طابعاً مقدساً، ذلك أنه إذا مات الطفل بلا تعميد فإنه يذهب إلى اليمبوس [الأعراف](*).

كان إدخال الاسم، رن، ضمن نسق الأرواح المصرى، مثله مثل إدخال روح الظل، خابيت، انعكاساً لفهم عميق وخوف بدائى؛ فالشخص الذى لا يعرف اسمه الحقيقى لأسباب طارئة أو تبنى، أو الذى لا يعرف الاسم الحقيقى لوالد به البيولوجيين وهويتهم، شخص سوف يتعرض لمصاعب جمة فى الحياة.

كانت هناك تيممة على شكل خرزة تسمى سورت تُستخدم لحماية الرن. وكانت تلاوة اسم الشخص، اسم روح رن الخاص به، على التماثيل والنصوص الجنائزية من بين العناصر التى تبقى الموتى أحياء وهم يكافحون ضد العقبات فى دوات. وكانت معرفة أسماء الشياطين فى محكمة الحياة الآخرة بـ «قاعة الحقيقتين» -الذين كانوا يحاولون إخفاء أسمائهم- يمكن الشخص الميت من ترويضهم والنجاة من حبالهم.

ويبين العديد من النصوص أن معرفة الشخص أو الإله أو الشيطان كانت فى اسمه؛ إذ تقول التعويذة رقم ١٢٥ من «كتاب الموتى»: «إنى أعرفكم وأعرف أسماءكم» (إنى أعرفكم لأنى أعرف أسماءكم). وفى بردية تورين، حين يحاول ست خداع حورس بعدم كشف اسمه الحقيقى، يرد حورس قائلاً: «قل لى ما اسمك، فقد يكون هناك ما

(*) موطن الأرواح الفاضلة أو البريئة التى تُحرم من دخول الجنة بغير ذنب اقترفته، كأرواح الأطفال غير المعمدين وغيرهم. وجاء فى لسان العرب أن أصحاب الأعراف «هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فلم يستحقوا الجنة بالحسنات ولا النار بالسيئات، فكانوا على الحجاب الذى بين الجنة والنار» -الترجم.

يُتلى (سُدس) من أجلك . فالتلاوة تتم من أجل الرجل باسمه ، أيها الإله الذى هو أعظم من مظهره^(٢٦) . وسوف نرى بعد قليل أن إيزيس حصلت على الكثير من القدرات السحرية عند طريق انتزاع اسم رع الحقيقى الذى يخفيه منه .

وكانت مهمة إقامة الصلوات على الموتى وأرواحهم ، وحفظهم أحياء ، أو خدمات ما بعد البيع بلغة عصرنا ، مهمة ضخمة . وأدى ذلك فى النهاية إلى إقامة ما يشبه التحويل المصرى بالنسبة لمن يمكنه تحمل نفقاته ؛ فكانت عائدات قطعة من الأرض أو منتجات الصناعات تعطى لأحد الكهنة الذى يتولى بعد ذلك تزويد الميت وأرواحه بالطعام والتطهير بالشعائر .

أدت حقيقة أنه من الممكن الاتصال بالكا والبا والأخ من أجل الحصول على الخدمات إلى تجارة ضخمة اتسمت فى كثير من الأحيان بالفساد . فقد كان من الممكن الاتصال بتلك الأرواح من خلال الرسائل المكتوبة ، التى عادة ما تُنقش على طاسات تُستخدم للقرابين . وأثناء العصر المتأخر (اعتباراً من ح . ٧٤٧ ق . م) ، كانت الحيوانات المحنطة تستخدم كذلك كوسطاء ، وهو ما أدى إلى تربية الحيوانات والتضحية بها وكذلك تحنيطها على نطاق واسع ، وإلى اصطناع الحيوانات المحنطة الزائفة .

اخرعت حضارات كثيرة أنساقاً للروح وصلاتها بالحياة الآخرة أبسط وأكثر وضوحاً وقبولاً للتصديق من البقاء بعد الموت الذى شغل المصريين ، ولكن لم تخترع حضارة من الحضارات نسقاً معقداً أكثر غموضاً ، إن نحن أردنا استخدام تعبير رحيم ، أو أكثر التفافاً وعدم قابلية للتصديق ، إن نحن استخدمنا التعبير الواقعى .

خلاصة القول هى أنه ليس هناك مجتمع أزال التعقيد عن الصلوات التى بين الروح والحياة الآخرة . فقد كانت الصلة الآلية بين فكرة الروح - التى قد تكون فكرة قابلة للتصديق فى حد ذاتها باعتبارها نوعاً من الجانب المادى بطريقة معقدة للجسم - وفكرة الحياة الآخرة غير القابلة للتصديق تقاوم الانفصال باستمرار .

وخلاصة القول كذلك هى أنه قد يكون هناك اختيار بين ما هو شعر بصورة أو

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of the Dead, p. 32 and Borghouts, (٢٦) J.F., Ancient Egyptian Magical Texts, pp. 74-75.

بأخرى، وما هو حكايات خرافية بصورة أو بأخرى، حيث إن كل أنساق الروح/ الحياة الآخرة التى اخترعت فى أى وقت مضى لم تكن تربط بين الروح والحياة الآخرة فحسب، بل كانت تقوم إما على السحر المادى أو السحر العقلى أو العاطفى أو على مزيج منهما. وكان استخدام النوع العاطفى الخالص من السحر مميزاً على نحو خاص فيما يتعلق بنسق الروح/ الحياة الآخرة المسيحى، ولكنه مر بطبيعة الحال شيئاً فشيئاً بأكثر المحاولات تعذيباً عند عقلته على أيدي رجال الدين والفلاسفة. أما نسق الأرواح المصرى فيمكن القول بأنه كان ملتقفاً بطبيعته؛ فالواقع أنه لم يكن بحاجة إلى أى عنصر إضافى سوى سحره العفوى، حكا المصرى القديم الجيد، كى يعمل بقوة. وبالطبع كانت صلته بالحياة الآخرة أمراً لا شك فيه.

هل أدى انهيار الدولة القديمة إلى الشك فى نسق الحياة الآخرة؟

كثيراً ما يُستشهد بعدد من النصوص، وبالأخص «نصائح إيپور» و«النزاع بين الإنسان وباه» وبعض «أغانى عازف القيثارة»، للتدليل على ما تسمى بالأزمة الروحية- الشك العام فى نسق الحياة الآخرة- الناجمة عن الفترة المضطربة التى أعقبت انهيار الدولة القديمة (ح. ٢١٨١ ق.م) وما أعقبها من عصر الانتقال الأول (ح. ٢١٨١-٢٠٥٥ ق.م).

ليس هناك شك فى أن تلك كانت فترات شدة سياسية واقتصادية، ولكن الأمر الذى نحن أقل تأكيداً منه هو ما إذا كانت تلك الشدة قد امتدت إلى الشك الدينى المنتشر فى تلك الفترات وأثناء بداية عصر الدولة الوسطى (اعتباراً من ح. ٢٠٥٥ ق.م).

كثيراً ما يُستشهد بالنص المثير للجدل المعروف باسم «نصائح إيپور (بردية ليدن ٣٤٤، الموجودة حالياً بمتحف الريكسموزيوم (ح. ١٩٨٥-١٧٩٥ ق.م) المفترض أنها ألّفت فى أثناء عصر الأسرة الثانية عشر الذى سادته السلام، ولكنها تروى أحداثاً يُفترض أنها وقعت أثناء عصر الانتقال الأول المضطرب، لبيان الفاجعة والأزمة الروحية التى حلت بمصر فى تلك الفترة. ومهما كان تفسيرنا لهذا النص، يبدو من المؤكد أن إيپور يتقدم فى المقام الأول وضمنياً بدفاع تقليدى عن النظام.

إذا قبلنا أن إيپور يحكى بصورة أو بأخرى عن مناخ عصر الانتقال الأول المشائم ولا

يبالغ لأغراض بيانه لمصلحة النظام التقليدى، فنحن حينئذ فى حضرة موقف كل شىء فيه قد قلب رأساً على عقب، وفيه «حَسَن السمعة يسير حزينا بسبب حالة البلاد... فالجريمة تفشت، وليس هناك رجل من رجال الأمس... هاهو حعبى (النيل) يفيض وليس هناك من يحرث له الأرض... كل مدينة تقول 'فلنطرد حكامنا'... اللص يمتلك الثروات، والنيل لص... النبالة الأجانب دخلوا مصر... كل شىء خراب! هاهو سريع الانفعال يقول: «لو كنت أعلم أين الإله لخدمته... إن خنوم يثن ملأاً وضجراً... انظر، من كانوا يرفلون فى ناعم الثياب يكتسون بخشن الأسمال، ومن لم يكن ينسج لنفسه بات عنده فاخر الكتان...» (٢٧).

هل يعنى هذا كله أنه كانت هناك أزمة أخلاقية كبيرة فى مصر فى تلك الفترة؟ هل يعنى أن غط السير الذاتية الإيجابية الموحية بالأمل التى سبق الاستشهاد بها وكل الإيمان التقليدى قد سقط على جانب الطريق؟ هناك مساحة للشك. ولم يكن وجود «التشاؤم الدال على اليأس» (٢٨). كما وصفه أ. ه. جاردنر (١٨٧٩-١٨٦٣)، فى تلك الظروف بالأمر المستغرب، ولكن يبدو كون النظام الدينى فى مصر موضع ريبة بالقدر الجوهري والضعف أمراً مشكوكاً فيه. فلاحتمال هو أن إيبور كان يسعى إلى تخويف الناس من الفوضى.

ورغم ذلك فالأمر المدهش بحق هو أن الشكوك حول حقيقة تكرار الحياة، وحم عنخ، كانت موجودة فى بعض الأحيان، حتى وإن كانت شديدة الندرة. وإذا كان بعض غريبى الأطوار فى مصر القديمة ملحدين، فلن نعرف ذلك لأنه كان من المستحيل بالطبع الاعتراف بالإلحاد فى أى مجتمع قديم؛ غير أن إبداء الشكوك المتعلقة ببعض جوانب الدين يبدو ممكناً.

أحد أشهر تلك الشكوك عبّر عنه بطلاقة فى «أغنية عازف القيثارة من مقبرة الملك إنتف» (يُفترض أنه إنتف الأول وليس أى من الإنتفين الآخرين المشار إليهما فى لوحة نيتى). وكانت أغاني عازفى القيثارة تؤلف وتُغنى فى البداية بمصاحبة القيثارة فى الدولة الوسطى (اعتباراً من ح. ٢٠٥٥ ق. م). وكانت أغاني تمجّد الموت والحياة

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 149-163. (٢٧)

Gardiner, Alan, Egypt of The Pharaohs, p. 110. (٢٨)

الآخرة والمقبرة وكانت تغنى في الجنازات وتنقش على جدران المقابر، ولكن كل تلك القواعد حطمها مؤلف «أغنية عازف القيثارة من مقبرة الملك إنتف» (ح. ٢١٠٠ ق.م، على بردية هاريس التى تعود إلى عصر الدولة الحديثة، ح. ١٣٠٠ ق.م، وهى موجودة حاليًا فى المتحف البريطانى وعلى نقش من مقبرة باتون-م-حب بسقارة، ح. ١٢٠٠ ق.م، وتوجد حاليًا بمتحف ريكسموزيوم فى ليدن).

تقول «أغنية عازف القيثارة لإنتف»: «مزدهر حال هذا الأمير الطيب، وإن كان الحظ الطيب قد يناله الأذى!... الآلهة (الفرعنة) الذين سكنوا أهرامهم فى غابر الزمان، والموتى المطوبون (الأعيان) كذلك... وهؤلاء الذين شيّدوا المنازل (المقابر)، لم يعد هناك وجود لمنازلهم. انظر ما صار لهم!... لقد انهارت جدرانهم، ولم يكن هناك وجود لمنازلهم؛ كأنهم لم يوجدوا قط! لم يعد أحد من هناك كى يحكى لنا عن حالهم... كى يهدئ قلوبنا إلى أن نساfer نحن (كذلك) إلى حيث ذهبوا. فلتزدهر رغبتك، كى ينسى قلبك تطويبك (أى أن تصبح روح أخ متحولة عند الموت). اتبع رغبتك، ما دمت على قيد الحياة... حقق حاجات على الأرض... العويل لا ينجى قلب الرجل من العالم السفلى. خذ يوم عطلة ولا تشغل نفسك فيه بشيء... انظر، فليس هناك من يرحل ويعود!»^(٢٩).

من الواضح أن هذا النص المثير للدهشة يقوض أسس الديانة المصرية، حتى وإن كان استثناءً. ونعلم أنه أحدث ضجة لأن هناك سجلات للعديد من أغاني عازفي القيثارة الأخرى التى تدحض أفكار هذا النص. ومع ذلك يبدو أن حقيقة عدم منعه، بل وإعادة إنتاجه فى مقابر أخرى وعلى أوراق البردى، تشير أنه لم يكن من السهل خداع الناس كافة بشأن الحياة الآخرة المتوهجة. فعلى أقل تقدير كان هناك البعض ممن لم يؤمنوا بها؛ حتى وإن ألحوا إلى ما لم يؤمنوا به، وحتى ولو لم يجبروا على أن يقولوا بصوت عالٍ ما يؤمنون به حقًا ويخافونه.

ونلتقى بنفس النزعة الشكوكية فى قصة من الأسرة الثانية عشرة (ح. ١٩٨٥ - ١٧٩٥ ق.م) معروفة باسم «نزاع بين رجل سئم الحياة وباه» (بردية برلين ٣٠٢٤)

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 467.(٢٩)

بالمتحف المصرى فى برلين). ومن الواضح أن هذا الرجل فقد جزءاً كبيراً من إيمانه بالنسق وبالناس هنا على الأرض. ومع ذلك فهو لا يزال متمسكاً بأمل البعث والحياة الآخرة ويريد الموت الفورى.

يقول الرجل متأوهاً: «لن نتحدث باى معنى . . . إن باى أجهل من أن تُسكت الألم فى الدنيا، وهى تقودنى إلى الموت قبل أوان وصولى إليه! وهى تحلى الغرب [الحياة الآخرة] فى عينى! . . . وتدوس على الشر وتقمع بؤسى! . . . ما قالت لى باى هو: ألسن رجلاً؟ . . . ما الذى تكسبه من الشكوى من الحياة . . .؟ . . . إن أنت قدتنى [البا] نحو الموت بهذه الطريقة، لن نجد مكاناً تستريح عليه فى الغرب . . . إن كنت تفكر فى الدفن، فهو أسى يسحق القلب . . . فمن شيدوا . . . مقابر من الطراز الأول . . . حين أصبح البنا آلهة [ذهبوا إلى الحياة الآخرة]، أحجار قرايبنهم مهجورة . . .» ويندب الرجل وحدته والجشع والشر العميم. وهو يرى أن «الموت أمامى اليوم مثل شفاء المريض، مثل أريج المر . . .» وتقول با الرجل إنها سوف تتخلى عنه إن هو تحدث بهذه الطريقة وأن عليه انتظار الوقت المحدد للموت: « . . . حين يكون مرغوباً أن تبلغ الغرب، وأن ينضم جسدك إلى الأرض، سوف أترجل بعد أن تسأم الحياة، وبعد ذلك سوف نقيم معاً!»^(٣٠) وكان تهديد البا بالتخلى عنه أسوأ ما يمكن أن يحدث للرجل؛ فبدون روح البا لا يمكن أن تكون هناك حياة آخرة. وكانت الحياة الآخرة بالنسبة للرجل الذى سُم الحياة فى هذه القصة ذات أمل دينى مهم أكثر مما هو الحال بالنسبة للمصريين كافة، فقد كانت هى أمله الوحيد فى الخلاص من الحياة التى لا تطاق على الأرض.

الواقع أن ما نجده فى هذه القصة مقاربة غير تقليدية إلى حد كبير من جانب الرجل الذى سُم الحياة، وعلى وجه الخصوص باه التى لا بد أنها تعرف أكثر. فقد وضع الرجل ضمناً نظام ماعت الخاص بالعالم، أى مفهوم أن العالم تديره الآلهة والفرعون بطريقة منظمة وصحيحة ومتوافقة، موضع الشك. ومن المدهش أنه كما فى «أغنية عازف القيثارة لإنتف» السابقة، كان هناك شك فى قيمة بناء المقابر وشكوك تتعلق بالسعادة والعدالة المفترض أنهما ينتظرا الجميع فى الحياة الآخرة. وكانت روح البا هى

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 163-169. (٣٠)

التي عبرت عن تلك الشكوك وأعلنت أنه من الحكمة الانتظار أطول ما يمكن قبل الانطلاق في «الرحلة» الصعبة إلى الحياة الآخرة والعيش في ظروف غير مؤكدة هناك .

تظن عالمة المصريات الفرنسية كلير لالويت (مولودة في عام ١٩٩٢) أن «نزاع بين رجل سئم الحياة وباه» كانت «صدى متبق» من «الثورة الاجتماعية» و «الأزمة الأخلاقية» التي وقعت قبل مائتي إلى أربعمائة سنة أثناء عصر الانتقال الأول . وتحليلها هو أن «الشخص الذي كان قد عاش حتى ذلك الوقت داخل إطار متماسك، في مجتمع تراتبي ومتوازن توازنًا جيدًا، ترك فجأة مع نفسه بينما يهزأ بقيمه التقليدية...» (٣١) .

من المؤكد أن هذه الملاحظة وثيقة الصلة بتفسير خلفية النص ، والتشويش الذي أعقب انهيار الدولة القديمة المجيدة ، كما جرى التعبير عنه في «نزاع بين رجل سئم الحياة وباه» وكذلك في «نصائح إيبور» ، غير أنني أتساءل إن كانت تأخذ في الاعتبار بقدر كاف كيف أن الشك الديني النادر أو نزاع النظام التراتبي في مصر أثناء أى عصر . وربما قطعت لالويت وغيرها من علماء المصريات ، وخاصة جاردنر ، الذين يستخدمون القليل من النصوص التي كتبها أشخاص استثنائيون ، فحسب شوطاً أبعد من اللازم في محاولة لإضافة الأزمة الروحية إلى الأزمة السياسية الخاصة بعصر الانتقال الأول .

بدايةً ، فقد انتهت الأزمة التي خلقها انهيار الدولة القديمة قبل تأليف «نزاع بين رجل سئم الحياة وباه» بمائتي عام على أقل تقدير . وتعود البردية التي لدينا لـ «نصائح إيبور» إلى الأسرة التاسعة عشرة (ح . ١٢٩٥ - ١١٨٦ ق . م) ويمكن تفسيرها على أنها مديح تقليدي لمفهوم أن النظام على الدوام قيمة أساسية ، على الأقل بنفس القدر من التأكد من تفسيرها على أنها تقرير عما وقع بالفعل أثناء عصر الانتقال الأول . وعلاوة على ذلك لابد من إعطاء قدر كبير من الاهتمام عند التمييز بين شكوك قلة من النخبة والأعيان ووضع المصريين العاديين . فقد حقق المصريون العاديون انتصارات رائعة؛ حيث حصلوا على الحق في أن تكون لهم أرواح والحق في الحياة الآخرة ، وهو ما لابد

Lalouette, Claire, Textes Sacrés et Textes Profanes de l'Ancienne Egypte, I, Des (٣١)
Pharaons et des homes, pp. 334-335, Note 110.

أنهم اعتبروه تطورات ضخمة مشجعة تبعث على الأمل بالرغم من الوضع الاقتصادى والاجتماعى المشئوم .

على أية حال ، فأنا متمسك بتفسيرى ، وهو أن القلة القليلة هى التى عاشت القضية الجهورية الخاصة بالشك الدينى فى مصر القديمة . فقد ظلت نصوص عصر الانتقال الأول والفترة التى أعقبته مباشرة تعبر بشكل حصرى تقريباً عن المعتقدات المصرية القياسية . إذ لم يكن الشك من أى نوع ، وخاصة الشك الدينى ، سمة مصرية قط .

ولم تكن شكوك القلة تهم كثيراً ، حيث كانت الآلة الكهنوتية لاصطناع لاهوت البعث والحياة الآخرة المعقد لا تتوقف وكان الأمل فى الحياة الآخرة لا يرتوى . وظلت العملية مستمرة ، رغم ما واجهها من مشاكل وتناقضات .

الآثار الناجمة عن النسق المصرى للخلاص ومعاملة الجسد الميت والحياة الآخرة

التأثير المصرى لنسق البعث والحياة الآخرة المصرى على الشعوب الأخرى أمر لا يمكن إثباته إلى حد كبير . فمن الواضح أن الرغبة العالمية فى مثل هذه الأنساق ومسألة الرضا بالحياة الآخرة ، أو عدم وجوده ، ومسألة كيفية معاملة الجسد بعد الموت وعواقبها كانت من الشدة بحيث كرسَت الشعوب فى كل مكان قدراً كبيراً من الاهتمام والموارد لها . وتميل مجموعة الحلول الكبيرة إلى الانتهاء إلى سلسلة من التطورات المستقلة . ومن المستحيل بطبيعة الحال افتراض أى نوع من التطور الخطى أو رفض احتماله . ورغم ذلك فليس من المنطقى افتراض أن الأساس الذى أقامت عليه غير ذلك من أخرويات ، فيما عدا الهندوسية ، أنساقها كانت له علاقة بالبدايات المتواضعة لنسق القيم الجديد الذى وُضِعَ فى مصر .

احتاج الأمر إلى حوالى ١٤٠٠ سنة قبل تأصيل الحل المصرى المعقد الذى يبدو معقولاً لمشكلة الموت ، وتحقيق فى عصر الدولة الوسطى (ح . ٢٠٥٥ ق . م) ، وذلك بواسطة مفاهيم الحياة الآخرة الوهمية التى وضعها الفرس فى القرن السادس ق . م . وفى تلك الفترة اخترع الزرادشتيون ، أو رعوا ، نسقاً جديداً قدّم بشكل لا نظير له ، ورغم بعض التناقضات ، حلاً أكثر معقولية ، وعلاوة على ذلك أكثر أخلاقية ، لمشكلة

الموت . ولا حاجة إلى إضافة أنه كان على نفس القدر من الطفولية التي كان عليها الحل المصرى ، إلا أن سحره وتفكيره القائم على التمنى كانا أقل بكثير وقضى نمط الرؤية الثابتة المصرى لمكانة الإنسان ومصيره فى الكون . فقد اخترع الفرس الزرادشتيون الجنة والنار . واقترح الفرس الزرادشتيون مصيراً أخلاقياً جديداً للفرد والبشرية ؛ وهو إيمان أصيل بالأخريات .

فكر الفرس الزرادشتيون فى أنه لا بد من وجود مكافأة نهائية على فعل الخير ، وعلى تحقيق مشيئة الإله الواحد الطيب والحكيم أهورا مزده . وأعلن الزرادشتيون أنه سوف يكون هناك بعث عام للموتى كافة ، وهزيمة نهائية للشر على يد المخلص ساوشيانث ، ويعاد العالم إلى ما كان عليه فى الأصل من حالة الخير التام . وكانت المكافأة الزرادشتية هى پاردرس ، الفردوس ، واهشت ، الجنة ، والنعيم الأبدى بعد الحكم النهائى والبعث . وهذه المرة ، وحتى قبل الحكم النهائى والبعث ، لم يكن هناك غش وخداع . فقد كان الزرادشتيون يرون أنه لا يمكن للسحر والكذب أن يحل محل السلوك الأخلاقى ؛ فقاضى الموتى الفارسي راشنويوزع العدل غير المتحيز «على أعظم الناس وأقلهم شأناً» . ومن المنطقى إلى حد كبير أن الزرادشتيين كانوا يرون أنه لا بد من وجود عقاب للشر . وكان العقاب هو دوچانكاه ، أى «موتل الكذب» ، أو دوزاك ، النار .

من بين كل الأخريات التوحيدية التى وضعت على مر الألف وثلاثمائة عام التالية ، ظل الفرس رغم بعض الجوانب المربعة ، الأكثر تفاؤلاً ورحمة وخيرية . وقد جاء فى الأستاق أن البشرية جمعاء التى عاشت على الأرض ، بمن فيها الأشرار (بعد عقابهم وتطهيرهم) سوف تُنقذ . وسوف يكون هناك خلاص وعدالة نهائية و«فرا سوكرتى» («إنعاش») يُبعث خلاله كل من فى الجنة والنار ويصب عليهم المعدن المنصهر كنوع من الاختبار ، وسوف يعانى الأشرار معاناة رهيبة ، أما الأطهار فسوف يشعرون بالمعدن المنصهر وكأنه وابل من «الحليب الدافئ» . وحينئذ سوف يحيا الجميع . الأطهار والخطاة المخلصون من الإثم - حياة أبدية فى عالم جديد ليس فيه سوى الحق والخير . فلم يكن فى الأخريات الفارسية وضع «الموتة الثانية» الخالدة المحكوم بها على النمط المصرى . وكانت معاقبة الأشرار مؤقتة - إذ سوف يعودون من النار ويخلصون من آثامهم - وسوف يهزم الشر هزيمة نهائية وحاسمة .

كان هناك تناقض مثير للدهشة فى النسق الزرادشتى المنطقى ، مثلما هو الحال فى الأنساق التوحيدية الأخرى ؛ فإذا كان هناك بعث للأجساد ، أفلا ينبغى لهم حفظ الجسد ، مثلما فعل المصريون ، بدلاً من تركه يبلى ويفنى أو يقضون هم عليه؟ تبنى الزرادشتيون (مثل قبائل الدوجون الإفريقية ، ربما بعد ١٥٠٠ سنة) أحد أكثر الطرق التى ابتكرت لمعاملة الجسد الميت أهمية . وكانت تلك الطريقة هى التعريض الفعال ، وهى وضع الجسد فى ظروف تيسر قضاء الطيور والحيوانات والعوامل الجوية عليه . ومن الواضح أن الزرادشتيين ، على خلاف المصريين ، كانوا يفترضون وجود نزاع بين المادى والروحى ، أى بين الجسد والروح . وقللت رؤيتهم الثنوية الصارمة من شأن الجسد فى الحياة الدنيا وقضت بأن الجسد الميت نجس . وسعى الزرادشتيون إلى تحاشي تلويث ما كانوا ينظرون إليها على أنها العناصر الطبيعية الأساسية ، وهى التراب والماء وعلى وجه الخصوص النار . ولذلك لم تُستخدم تلك العناصر الطبيعية للدفن .

رغم اقتراب العبرانيين من المصريين فى انشغالهم بالموت ، فقد رفضوا الحل الوهمى المُرضى لمشكلة الموت رفضاً واضحاً أو فشلوا فى التوصل إليه إلى أن خضعوا للنفوذ الفارسى ، وحتى حينذاك كان حلاً عارضه اليهود الآخرون .

كان المفهوم العبرانى لشيول (لهاية) باعتباره يائساً وحيادياً مثل كور السومرى ، وكان العبرانيون ، مثلهم مثل السومريين ، يؤمنون بأنه ليس هناك ما يمكن للمرء عمله أثناء حياته الآخرة من خلال الأفعال والسحر كى يغير ذلك . وكانت طريقة الدفن العبرانية - فى الكهوف أو فى قبور يحميها مجرد حجاب - تعكس معتقداتهم بأن الإنسان خُلق «من تراب الأرض» ، أى من تراب («لأنك تراب») وإليه يعود («والى تراب تعود»). كان العبرانيون يرون أن «... نسمة حياة» أو «نفساً حياً» الذى «صار آدم» ملكاً للرب .^(٣٢) ولذلك لم تكن هناك ضرورة لحفظ الجسد حفظاً أبدياً ، حتى وإن بدأ أن هناك احتراماً كبيراً للجسد الميت وخاصة التركيز على دفن الجسد كاملاً دون نقصان .

فيما بين القرنين السادس والأول ق . م ، تبنى اليهود شيئاً فشيئاً ، وإن كان بشكل جزئى ، التكيف المفاهيمى والأخلاقي الفارسى للحكم النهائى والحياة الآخرة . كان

(٣٢) التكوين ٢: ٧ و ٣: ١٩ و ٧: ٢ .

النبي إشعياء (ح . القرن السادس ق . م) يرى أنه سوف تؤدي «أيام المخلص المنتظر» إلى سلام كوني، وازدهار وإخاء، وأنه فيها «لا ترفع أمة على أمة سيفًا ولا يتعلمون الحرب في ما بعد». ويرى اليهود أن شملهم، الجنة، مقام الرب، سوف تكون على الأرض . وسوف تسبق «أيام المخلص المنتظر» عولام هابا، العالم الآخر، في السماء بالنسبة للصالحين . ومع ذلك ظل اليهود يؤمنون بأن المعاناة نتيجة للخبيثة، وكان الخطاة، على عكس الزرادشتية، لا يخلصون من آثامهم، بل كانوا يعانون كما في المسيحية، من العقاب الأبدي .

قرن اليهود أخروياتهم بالمفهوم غير العادي القائل بأن المعاناة تقرب المرء أكثر إلى الإله . ووعظ إشعياء بأنه من المفيد أن تكون «عبد» الرب الذي يعانى في الفترة التي تسبق مجيء «أيام المخلص المنتظر» والحكم النهائي . وربما كان تكتيك الانتظار الخاص بإشعياء أحد أغرب الاختراعات والأوهام التي جرى تليقها؛ فالمعاناة أمر جيد، وعلامة تدل على أن الشخص صالح وأداة قوية للمعرفة والتطور الفرديين . وكان في هذا المفهوم من الحقيقي ما جعله صالحًا ليس لأفراد الطبقة المستنيرة المازوكية(*) فحسب، بل للجماهير الغفيرة من عامة الناس .

ما يؤسف له أن المصريين لم يهتموا قط اهتماماً كبيراً بالتطورات اللاهوتية في إسرائيل (أو أى مجتمع آخر، فيما يتعلق بهذا الأمر)؛ لأنه لا شك في أنه من المثير ومن المضحك في الوقت نفسه أن نعرف أن رد فعلهم، وهو رد فعل شعب غير مهتم بالمرء بالذنب الروحي والمعاناة الروحية .

خلال القرن السادس ق . م، ومع ظهور النبيين حزقيال وزكريا، اعترفت اليهودية شيئاً فشيئاً بالبعث المستقبلي والحياة الآخرة على النمط الفارسي؛ وهو تطور بلغ ذروته مع الروحانيين مثل دانيال (ح . ١٦٥ ق . م) والمحاربين المكابيين (ح . ١٧٥ ق . م-١٣٥ ميلادية) . ومع ذلك لم تتوقف اليهودية قط عن تأكيد الحكم الفردي والجماعي في الحياة الدنيا وعدم وجود جنة ونار في الحياة الآخرة عقب الموت، واستمرت طائفة

(*) المازوكية عكس السادية . فالأولى هي الشعور باللذة من جراء إيذاء النفس والثانية من جراء إيذاء الغير .
(الترجم)

الكهنة اليهودية، الصدوقيون(*)، فى التمسك بالرؤية التقليدية التى تقول بعدم وجود حياة آخرة. واستمر الجدل فى اليهودية حتى وقتنا هذا حول ما الذى يجرى تخليصه من الخطيئة على وجه الدقة فى البعث النهائى؛ هل هو الجسد أم الروح فحسب. فقد افترض الفيلسوف السكندرى اليهودى الذى اصطبغ بالصبغة اليونانية فيلو Philo (ق.م. ٢٠ - ٥٠ ميلادية) أن الروح وحدها هى التى تكون خالدة. وتفترض حركة الإصلاح (التي تضم غالبية اليهود الممارسين للشعائر الدينية فى الولايات المتحدة) كذلك خلود الروح، ولكنها تفرض عدم وجود الحكم النهائى والبعث.

ربط العبرانيون تأكيدهم على الحياة الدنيا والأخلاق بالرفاهة الفردية والقومية، ولكن يبدو أنه كانت لهم دون أن يقصدوا زيادة النسق العلمانى الذى أدى فى نهاية الأمر إلى اعتبار السلوك الأخلاقى قيمة فى حد ذاته ولا يرتبط بالحياة الآخرة المحتملة.

وهكذا كان العبرانيون، مثلهم مثل السومريين، إما أكثر وضوحاً من المصريين أو أقل خيالاً منهم. ومن الواضح أن الاختلافات بين التفكير العبرانى والمصرى بشأن الحياة الآخرة وبشأن كيفية معاملة الجسد الميت ونتائج تلك الاختلافات كانت ضخمة، ولكن بما أنه قد لا يكون هناك ما يثبت ذلك، فمن الصعب تحاشي اعتبار أن المقاربة العبرانية نشأت عن رفض الممارسات المصرية.

بعد الثورة الزرادشتية والاستجابة العبرانية الضعيفة لها، وقع الدور التاريخى لتضخيم نسق الحياة الآخرة بصورة كبيرة فى أيدي المسيحيين والمسلمين، وخاصة فيما يتعلق بالنار بالنسبة للمسيحيين والجنة بالنسبة للمسلمين.

يبدو أن المسيحيين الأوائل بنوا على مفاهيم الحياة الآخرة السحرية المصرية، والأخرويات الفارسية والعبرانية والرؤية الفلسفية اليونانية المألوفة القائلة بأن الأخلاق قيمة فى حد ذاتها. وكان من الواضح أن المسيحيين يعارضون بشدة المعنى الجوهري المصرى للرؤية التقليدية الخاصة بالمزايا التراتبية بداية من الآلهة مروراً بكل الطريقة

(*) تُنسب هذه الفكرة فى الروايات القديمة إلى صدوق الكاهن الأعظم لداود الذى ورث أبناؤه الكهانة عنه. غير أن بعض الباحثين يستبعدون انتساب هذه الفكرة إلى صدوق الكاهن. وقد اختلف الصدوقيون مع الفريسيين، وهى طائفة من علماء الشريعة تؤمن ببعث الروح فى الجسد فى الحياة الآخرة، كما تؤمن بالملائكة والقضاء والقدر، إذ رفض الصدوقيون فكرة الثواب والعقاب فى الحياة الآخرة - المترجم.

ونزولاً إلى أدنى طبقات المجتمع وامتداداً إلى الحياة الآخرة التى يكون نوالها بالسكر . كما أنهم لم يكونوا راضين عن الحل العبرانى فى «سفر أيوب» بالعهد القديم الذى جعل الإنسان عاجزاً فهم السبل التى يتبعها الرب فى توزيع العقاب والعدل والطرق التى يستفيد بها الرب من الشر .

افترض يسوع ، أو آباء الكنيسة الأوائل ، فلسفة الحب والمغفرة التامة والحلم الأكثر جوهرية فى التاريخ وصاغها فى أخلاق كانت قيمة دينية عليا فى حد ذاتها ؛ غير أن صلتها بثواب الحياة الآخرة على السلوك الأخلاقى كانت هى النقطة الغامضة فيها . وكان يسوع يرى أنه ليست الأخلاق - الأعمال - فحسب ، بل الإيمان بالرب الأب وعطية الرب المجانية من النعمة الإلهية هى مبررات ثواب الحياة الأبدية . بل إن أوجستين (٣٥٤-٤٣٠ ميلادية) وبعض آباء الكنيسة الأوائل تجاوزوا ذلك باختزالهم النقاش كله إلى تفكير لا ضرورة له ، بما أن السلوك المؤمن والصالح مقدّر سلفاً ويثاب بالضرورة . وجرى تحويل أخلاق يسوع الفريدة والرفيعة إلى نسق صارم لم يعتمد على الإيمان بالرب فحسب ، بل على عضوية الكنيسة ، واستحالة نوال أى شخص للجنة ، بما فى ذلك الأطفال حديثو الولادة ، الذين لم يُعمّدوا فى الكنيسة ، وسياسة عدم وجود خلاص خارج الكنيسة ، والاعتناق الجبرى للدين .

يرى المسيحيون أن أحداثاً مروعة سوف تقع قبل هزيمة الشيطان والشر . وبعد ذلك ، وكما قال يوحنا فى «سفر الرؤيا» ، سوف يجرى خلق «سماء جديدة وأرضاً جديدة» و«لا يكون هناك ليل» فى الجنة لمن مُنحوا الحياة الأبدية وسوف يقاسى الخطاة فى النار حيث يعانون العقاب الأبدى . وتبنى المسيحيون كذلك المفهوم العبرى الخاص بالمعاناة الخلافة ، أى التطهير من خلال المعاناة ، بينما ينتظرون «سماء جديدة وأرضاً جديدة» ، بل ووسعوه ليشمل احتقاراً للجسد والسعى وراء المعاناة ، بما فى ذلك إماتة الجسد (بكبح الشهوات) بغرض الاقتراب أكثر من الابن والأب .

كانت «السما الجديدة والأرض الجديدة» المسيحية حلاً أخروياً جذرياً لمشكلة الشر والمعاناة غير المُعاقب عليها والأخلاق غير المُثاب عليها فى الحياة الدنيا ، وهو الحل السعيد المطلق . غير أن مسألة هل هو الإيمان أم الأعمال أم التقدير سلفاً هو ما يؤدى إلى الجنة ظلت أمراً غامضاً . وكانت النار المسيحية ومن بعدها المطهر حلين مطلقين

كذلك ؛ فقد كانا مكانين مرعبين لم يتوقفا عن إثارة الأسئلة بين المسيحيين عن كيف يمكن لإله حكيم أخلاقي أن يخطط مثل هذا المصير للشر ، وخاصة الأطفال غير المعمدين .

كان الحل المسيحي لمشكلة الموت يتسم بالعظمة والجلال ، أما تساوق الإله القدير الطيب وفكرة أنه اختار من يذهب إلى الجنة أو إلى النار أو إلى المَطْهَر فمسألة لم يحلها علماء اللاهوت المسيحيون قط . وكان أفضل الحلول السيئة هو ما قدمه إيمانويل كانط Immanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) . فقد ادعى كانط بطريقة علمانية ، ولكنها مسيحية الثقافة ، أنه لا بد من وجود إله وحياة آخرة ؛ لأنه من الواضح أن الأخلاق لا يُثاب عليها في الحياة الدنيا ، ولذلك لا بد أن يكون هناك ثواب في الآخرة بناءً على قانون الطبيعة البديهي . وحوّل كانط أخلاق يسوع الخاصة بالاحترام المتبادل إلى محك علماني واختزل دور الدين في الأخلاق ، غير أن حله الأخرى المفتقر ، بما هو عليه من افتقار إلى أى عنصر من عناصر الإيمان الإيجابي ، كان غير مقبول بطبيعة الحال من المسيحيين مهما كان مذهبهم .

من بين كل الأخرويات الإسلامية ، ربما قطع يوم الدين والبعث والنشور وجنات النعيم أبعد شوط في وعودها المفصلة . وربما كان أروع نموذج للمنافع المادية التي يمكن أن بنالها المؤمنون والشهداء في سبيل الله في الحياة الآخرة . وهي تشبه بصورة مكبرة وعود الحياة الطيبة في حقول الأسل ، يارو ، بالحياة الآخرة المصرية ، دوات . فقد وُعد المؤمنون بجنات النعيم التي فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، بما في ذلك ٧٢ من حور العين ، والخمر ، المحرمة على الأحياء . بل إن هناك إشارة في القرآن إلى أن المؤمنون سوف يرون الله (*) . كل ذلك خفف منه واحد من أرفع ما وضع من مفاهيم دينية ، وهو القصصية (الثنية) . وقد أورد العالم المسلم الوسط أسوي البخاري (٨١٠ - ٨٧٠) واحداً من أهم أحاديث محمد يقول «إنما الأعمال بالنيات» (٣٣) . ورغم ذلك

(*) ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة : ٢٢-٢٣] . وعن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال عن أهل الجنة : «فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم تبارك وتعالى» . وفى المقابل فإن الكفار ﴿وَلَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ﴾ [آل عمران : ٧٧] - المترجم .

El Boukhari, L'Authentique Tradition Musulmane (Translated by G.H. Bousquet), (٣٣)

Fasquelle Editeurs, Paris, 1964, p. 35.

فقد أدى الجدل حول الوعد بمكافآت غير عادية على مر القرون إلى جدل بين المسلمين بشأن ما إذا كانت تلك الوعود مجازية أم حقيقية وما إذا كانت قد أثنت الناس عن الإيمان بالله باعتبارها قيمة في حد ذاتها أم لا. ومن ناحية أخرى، كان مصير الخطاة، وخاصة الكافرين، قدرًا ضخمًا من القار في جهنم (*).

بينما كان ذلك التطور كله يجرى، كان شعب واحد يضع نسق حياة آخرة لا علاقة له بالحلول المرسومة في مصر. فاعتباراً من حوالي ١٤٠٠ ق. م، كان الهندوس قد سلكوا سبيلهم الأصيل في البحث عن حلول لمشاكل الشر والمعانات والحياة الآخرة والمصير النهائي للبشرية والعالم. وكما هي العادة، فقد خرجوا بأعقد الإجابات وأكثرها ميتافيزيقية وأشدّها غموضاً وأقصاها تشاؤماً. وفاق الهندوس المصريين في تعقد لاهوتهم فيما يتعلق بما يحدث بعد الموت وكيف ينسجم مع الكون.

كانت طريقتا التفكير الهندوسية والمصرية على طرفي نقيض إلى حد كبير جداً. فعملاً بموجب نمطهم الخاص بالسحر والسعى المغرق في ميتافيزيقيته، أرسى الهندوس دعائم نسق لحرق أجسام الموتى وعمليات التناسخ المتعاقبة وهدف الفناء النهائي (نيرثانا)، وكلاهما يقوم على الاستحقاق الأخلاقي.

تجاوب الهندوس مع مأساة الحياة ومعاناتها - وهي كلمات غير مفهومة بالنسبة للمصريين - بافتراض القضاء على الرغبة كلها، ووهم (مايا) المعرفة، والممتلكات المادية وغاية السمسارا، أى دوائر الميلاد والموت وإعادة الميلاد مع هدف نيرثانا النهائي. وجاء فناء الذات والهوية الفردية - نيرثانا - بعد عدد غير محدد من الحيوانات الآخرة، أو بالأحرى تناسخ الأرواح، فى البشر أو الحيوان أو النبات التى كان فيها نوع واحد من فحسب من الروح متطابق مع الحيوانات السابقة. وافترض نوع من اللجنة الهندوسية، سقاراجا، ولكنها لم تكن بشرية، بل كانت خاصة بالآلهة أكثر من البشر. وبالنسبة للنار، ناراكا، فكانت مكاناً فيه قدر كبير من العذاب، ولكنه يخضع لكل من مفهومى الكارما، أى إعادة الميلاد بأشكال مختلفة فى إطار نسق طائفى صارم بناء على الاستحقاق فى الحيوانات السابقة وعلى هدف نيرثانا النهائي.

(*) «سَرَابِلَهُمْ مِّنْ قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ النَّارُ» [إبراهيم: ٥٠] - المترجم.

اقترح علم الكون الهندوسى نسقاً دائرياً يتسم بقدر مذهل من التعقد. وينطوى ذلك على نسق من أربع يوجات (عصور) تبدأ بكريتا يوجا (العصر الذهبى) وتنتهى بكالى يوجا (العصر المظلم). وكان اليوجات تشكل معاً ماهايوجا (٤٣٢٠٠٠٠ سنة بالزمن البشرى). وبعد كالا (٢٠٠٠ ماهايوجا، ٨٦٤٠٠٠٠٠٠٠ سنة بالزمن البشرى و٢٤ ساعة بالنسبة لبراهما، الخالق والإله الرئيسى)، يدمر الكون ويُخلق من جديد. وتستمر تلك الانفجارات العظيمة السحقات الكبيرة لمدة پارا (قرن بزمان براهما) وبعد ذلك لا يعد هناك وجود لشيء، فمن فى ذلك براهما، وإن كانت بعض نسخ هذا النسق تقول إنه يمكن أن يختار براهما أن يبدأ پارا جديدة.

بطبيعة الحال فإنه رغم معرفة المصريين المتفائلين بكامل النسق الهندوسى وأسباب وضعه فهو لم يؤثر عليهم؛ بل الواقع أنه ربما يكون أصابهم بالرعب والفرع.

بدايةً، كان الحل الجوهرى والمادى لحفظ الجسد بعد الموت، من خلال التحنيط، والحل الهندوسى، الجوهرى كذلك ولكنه مضاد للمادة الخاص بالقضاء على الجسد من خلال الحرق، كانا متعارضين مع بعضهما تعارضاً تاماً. فقد بدا واضحاً للمصريين أنه لا يمكن أن تكون هناك حياة آخرة بدون حفظ الجسد واستخدامه «بيتاً» من قبّل العديد من الأرواح. وكان المصريون المتفائلون عاقدين العزم على حفظ الجسد حياً بعد الموت، وعلى استمرار المنع الجسدية. أما الهندوس المتشائمون فلم يروا ضرورة لجر أس المشاكل كلها - الجسد - إلى الحيات المستقبلية، ومن باب أولى إلى نيرثانا. ورأى الهندوس، مثلما رأى الزرادشتيون، ربما بناء اشتراكهم فى أصول آرية، أن القضاء على الجسد غير المهم بل والنجس وحرقة شرط لمزيد من التطور. وربما كان عدم وضوح الهوية الفردية فى دائرة إعادة الميلاد فى أجساد أخرى والفناء النهائى للذات فى نيرثانا سيصبح غير مستساغ إلى حد كبير من المصريين الذين أكدوا تلك الأهمية الكبيرة لهوية الفرد العميقة ولاسمه، رن، باعتباره روح الشخص الرئيسية.

لم تكن أى من القفزات التى حققها الهندوس والعبرانيون والفرس والمسيحيون ممكنة الوجود ولو بشكل مبهم فى مصر. فقد كان التقشف والتشاؤم، وخاصة الطريقة الغربية لتحدى واقع الموت، فى النسق الهندى وشقيقته البوذية، متناقضاً تناقضاً شديداً مع الطريقة المصرية لفهم التجربة البشرية. وكانت الأخرويات الفارسية والعبرية

والمسيحية وتأكيدا على المعاناة والتطهير بعيدة عن إدراك قدماء المصريين . وبينما كان المصريون يرغبون فى الشعور بالراحة والطهارة الشعائرية والبراءة على النحو الأزلى ، كان الهندوس قد سئموا الحياة ويبحثون عن الأمل فى الفناء ، وكان الفرس يرغبون فى الشعور بالنقاء الأخلاقى ، وكان العبرانيون ، وخاصة المسيحيين ، يرغبون فى الشعور بعدم الراحة والشعور بالذنب وكذلك بالنقاء أخلاقياً . وربما كان المصريون يشعرون بالراحة إلى حد ما مع التعريف الإسلامى للجنة ومتعتها الجسدية . وربما كان ذلك عاملاً فى رفضهم اللاحق للمسيحية وتبنيهم الديانة الإسلامية مع الأقلية المعارضة فحسب .

لا حاجة إلى القول بأن الرؤية اليونانية القديمة والغربية الحديثة للأخلاق على أنها قيمة فى حد ذاتها ، منفصلة عن كل من المفاهيم الأزلية الخاصة بالنظام والفوضى الكونيين الإلهيين والحياة الآخرة المفترضة ، ما كان ليأخذها قدماء المصريون مأخذ الجد .



الفصل العاشر

تعدد الآلهة والشيوقراطية
والتنافس السياسى الدينى
وظهور آلهة التوحيد الرئيسية

مولد آلهة التوحيد الرئيسية

باستثناء الفترة القصيرة للتوحيد الآتونى الأول الذى اخترعه إخناتون (ح. ١٣٥٢-١٣٣٦ ق. م)، ظل الاتجاه الأساسى، أى فلسفة تعدد الآلهة الأساسية، للديانة المصرية بلا تغيير على مدى ما يزيد على ٣ آلاف سنة، حتى وإن شابها التعقد الشديد والتغيرات المتكررة، والتوفيق بين المعتقدات المتعارضة، والميول التوحيدية، والفوضى التامة والتناقض. وكانت المرحلة الأخيرة فى هذا التشوش هو وجود الإله الرئيسى آمون رع والنسق التعددى الذى على نفس القدر من القوة فى وقت واحد منذ بداية عصر الدولة الحديثة على أقل تقدير فى ح. ١٥٥٠ ق. م. ولم يسبق أن ركز إله مصرى (أو أى إله فى أى مكان قبل يَهُوه العبرانى) هذا القدر من الوحدانية والقوة فى يديه، وكان نسق تعدد الآلهة على هذا القدر من التعدد الغزير فى ذات الوقت. بل اعترف هنرى فرانكفورت (١٨٧٩-١٩٥٤) أشد مؤيدى نظرية وجود «المقاربات والحلول المتعددة» وليس التشوش والتناقض فى النسق اللاهوتى المصرى، بأن آمون رع كان إلهًا «توفيقياً» و«أوثق مقارنة لعبادة إله رفيع المكانة وكونى معروف داخل مجال تعددية الآلهة المصرية»^(٣٤).

كان فشل محاولة القضاء على هذا التشوش بإدخال ديانة آتون التوحيدية البدائية فى منتصف القرن الرابع عشر ق. م وعودة نسق الإله الرئيسى القوى فى إطار تعددى قوى متماشيين بالكامل مع الطابع المصرى.

استمرت التعددية المصرية فى المقام الأول؛ لأن المصريين لم يمكنهم قط التخلّى عن مفهوم كون الكثير من الآلهة يجسد من خلال حيوية المادة والحلول عناصر الكون كافة.

Frankfort, Henri, Ancient Egyptian Religion, An Interpretation, p. 22. (٣٤)

وتبدو الوحدة داخل إطار التعددية باستمرار على أنها فكرة طارئة متأخرة ولم تكن في يوم من الأيام أكثر أهمية من التنوع. وظل ذلك صحيحاً مهما كانت سلطات الإله الرئيسى، ومهما كان قربه من الناحية اللاهوتية (وليس الأخلاقية عادة) من أشكال الوحدة وما قبل التوحيد التى قد تمثلها تلك الآلهة. وعلاوة على ذلك فمثل ما قد تكون عليه اتجاهات رع أو بتاح أو آمون التوحيدية من أصالة، فقد ظل الإطار التعددى الذى كانت تعمل فيه على الدوام أقوى العنصرين. وحتى حين أعلنت الوحدة بقوة، كما فى حالة آمون رع، كانت وحدة بسيطة؛ إذ كانت باستمرار وحدة مكونة من التنوع، ومن الإجمال، ومن حرج، ملايين السنين. بل إن الدافع وراء وحدة آمون رع كانت تحمل بقوة أثر الرغبة السياسية لكهنة طيبة فى جعله يبدو أقوى من الآلهة كافة.

من المفارقة أن هذا التشوش (أو الثراء) هو الذى أسهم فى جعل مصر، وليس سومر، أصل شجرة تاريخ الدين، أو على الأقل رائدة الكثير جداً من المفاهيم الدينية السائدة اللاحقة، أو ربما المحرّضة عليها.

أثمر التطور والتحول الدينى التدريجى فى سومر نسقاً أقل إسرافاً وتطرفاً مما فى مصر. وولّد التشوش، أو الثراء، ولعاً شديداً بالتجريب الدينى فى مصر. فقد جعل مصر تستكشف وتتبنى الكثير من المفاهيم التى لم تكن تعددية بالضرورة، مع الحفاظ على اتجاه مصر وإطارها التعددى الأساسى. وكانت تلك هى الحال بالنسبة للآلهة الرئيسية التى جسدت الاتجاهات التوحيدية وكانت لزمن طويل أشد قوة فى مصر من أية دولة تعددية أخرى.

ومع أن آمون رع حمل ولا شك لاهوت الإله الرئيسى إلى مثله الأعلى الممجد فى التاريخ المصرى، فقد سبقه العديد من الآلهة الرئيسية القوية الأخرى، وبالأخص حورس ورع وبتاح وكذلك أوزيريس، إلى حد أن أوزيريس كان الإله الرئيسى لأرض الموتى. وشكلت تلك الآلهة كافة ونظمها اللاهوتية لبنات أدت فى النهاية إلى لاهوت الإله الرئيسى الخاص بآمون رع، حيث تبعته الثورة الآتونية التوحيدية البدائية. وبلغ الأمر ذروته فى عصر الأسرة التاسعة عشرة (ح. ١٢٩٥-١١٨٦ ق.م) مع أقوى لاهوت للإله الرئيسى رع التوحيدى داخل التعددية التى لم يشهدها العالم من قبل.

كما رأينا، كان حورس أول إله رئيسى فى مصر، اعتباراً من زمن توحيد الأرضين، الوجه القبلى والوجه البحرى (ح. ٣١٠٠ ق.م)، على أقل تقدير. ومع ذلك كان حورس فى الأساس موحداً توحيداً مشوباً، ثم ملكاً إلهاً وإلهاً رئيسياً استوعب الكثير من الآلهة، ولكن رع استوعبه هو نفسه فى نهاية الأمر. وكان حورس يخضع لتجميع يفرضه الواقع ويُعوّزه التناسب لمجموعتين مختلفتين اختلافًا جلياً من الحورسات؛ الصقر وحورس الكبير (حور ور) ومجموعة آلهة حورس الأوزيرى الصغير (حور سا إيزه). وقد أعطى هذا كله حورس الطابع الأساسى متعدد الأشكال، على عكس الآلهة الرئيسية المُجملة التى جاءت من بعده.

يبدو أن لاهوت هليوبوليس كان أول من افترض وجود آلهة رئيسية توحيدية (منذ منتصف عصر الأسرة الرابعة، ح. ٢٥٦٦ ق.م). وأدى إبراز ذلك الاتجاه مباشرة إلى إجمال لاهوت الإله الرئيسى آمون رع الخاص بطيبة فى عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق.م). وأدى هذا بدوره إلى دور مصر الريادى غير المقصود (ولكنه أجهض) فى صورة التوحيد الآتونى البدائى الذى يقوم على عبادة إله واحد. كما أدى إلى الثالوث العضوى التوحيدي الجمعى البدائى - آمون/رع/پتاح - فى إطار نسق تعددى.

من الطبيعى أن ممارسة اختزال آلهة كثيرة إلى بضعة آلهة أو إله واحد، أو بالأحرى تجميع صفات آلهة كثيرة فى إله واحد كانت جزءاً من لاهوت الإله الرئيسى. وبهذه الطريقة تعايشت آلهة على قدر كبير من القوة، ومن المفارقة أنها كانت فى بعض الأحيان، كما فى حالة آمون رع، قديرة تقريباً إلى جانب والآلهة والإلهات الأخرى التى لم يُستغنَ عنها.

انتشر تجميع الآلهة فى ثنائيات وثنائيات وتواسيع وتحويل الآلهة التى جرى تجميعها إلى أوجه للإله الرئيسى - فكرة أن الجمعى يمكن أى يصبح فردياً جماعياً، أى أن إلهين أو ثلاثة آلهة أو أكثر يمكن اختزالهم إلى واحد - فى لاهوت الإله الرئيسى القديم وترسخ بشكل أساسى فى النسق المصرى. وهناك أصوات معارضة لذلك، غير أنى أرى أن مصر قطعت بشكل غامض، ولكن بثقة، شوطاً على طريق تطوير المفاهيم ما قبل التوحيدية أطول مما قطعه أى مجتمع آخر.

بالإضافة إلى هذا النمط من الإدراك أو التفكير أو الميّل اللاهوتى تجاه التوحيد، يبدو أن أصول الآلهة الرئيسية تدين فى وجودها على أقل تقدير للحاجات الاقتصادية السياسية والتنافس الكهنوتى الشيوقراطى . وفى مصر، كما فى المجتمعات التعددية القديمة الأخرى، كثيراً ما كانت تقوم حروب لاهوتية اقتصادية عسكرية بوحى من الكهنة الشيوقراطيين ذوى النفوذ فى الأقاليم والمدن الرئيسية .

تنافس كهنة هيراكونبوليس وإدفو (حورس)، وأمبوس وأفارس (ست) و هليوبوليس (رع) وأبيدوس وأبى صير (أوزيريس) ومنف (پتاح) وهرموبوليس (تحت) وطيبة (آمون) وأخيتاتون/العمارنة (آتون) والفتن وإسنا (خنوم) على الصدارة أو السلطة الكاملة فى حقب مختلفة . وكان للسياسة والاقتصاد أدوار على نفس القدر من الأهمية التى كانت لللاهوت فى تلك المعارك . فقد كانت كل تلك المدن تسعى لتعظيم سلطة إلهها المحلى التوحيدى المشوب لفرض هذا الإله باعتباره إلهاً رئيسياً فى ثلاث محلى أو إقليمى قوى، ولاستيعاب أكبر عدد ممكن من الآلهة الأخرى باعتبارها أوجهاً لإلههم الرئيسى . واخترع الكثير منها تاسوع آلهته ولاهوته وأسطورة الخلق الخاصة به وادعى أن تلك هى الأقدم فى مصر . وفى مرحلة أخيرة سعى كل منها إلى فرض إلهه الرئيسى باعتباره الإله الملكى والرئيسى لمصر .

كان هذا النسق من رفع الآلهة التوحيديين المشوبين إلى الهيمنة الإقليمية والقومية ممارسة دائمة، غير أنه كانت هناك استثناءات . وكانت إحدى الحالات البارزة الإله الخالق خنوم، الذى كان إلهاً ذا أهمية قومية قبل أن يصبح الإله الرئيسى لإلّفتن وإسنا وكان كذلك متضمناً بشكلين فى تاسوع أبيدوس . ولابد كذلك من الإشارة إلى أن العديد من آلهة الأقاليم أو الآلهة المحلية التوحيدية المشوبة كانت تحافظ باستمرار على هيمنتها فى مناطقها بالرغم من وجود الآلهة الرئيسية القومية القوية .

كثيراً ما كان الإله الرئيسى .المهيمن يعكس على المستوى الدينى السلطة السياسية المطلقة للفرعون والسلطة المركزية لحكام الأقاليم أو كبار الكهنة فى المعبد الرئيسى . وكانت الحالة الشيوقراطية الشمولية القوية مجالاً طبيعياً لظهور الآلهة الرئيسية القوية . وكان ذلك يصدق بصورة خاصة قبل ارتباط الأخلاقى والإلهى، أو المقدس، معاً ارتباطاً بنوياً، إن لم يكن فعلياً بالكامل، كما حدث فى إسرائيل اللاحقة .

لم يحدث قط أن قضى الإله الرئيسى المهيمن على الآلهة والوظائف التى يستوعبها، بل كانت تلك الآلهة المستوعبة تظل قوية باعتبارها تجليات أو أوجه أو با (روح) للكيان التركيبى الشامل للإله الرئيسى المهيمن . ولذلك كانت تلك الآلهة المستوعبة ، وتلك الآلهة التى باتت جوانب البال للإله الرئيسى ، محجوبة وليست مستوعبة استيعاباً تاماً . وكان هناك بعض التداخل فى الوظائف ، غير أن الآلهة المستوعبة كانت تظل تُعبد منفردة فى وكانت تحتفظ فيه ببعض من مزاياها وصفاتها .

أصبح الشكل المركَّب الهوية الأساسية للإله الرئيسى - وربما كانت الهوية الجديدة تعبيراً أفضل - غير أن هويته الأصلية المنفصلة كانت باقية كذلك . وهكذا كان پتاح سوكر أو آمون رع إلهين جديدين يجمع كل منهما بين كل الصفات السابقة للإلهين المعنيين ، ولكن لم يعنِ هذا قط التخلّى عن الإشارات الدينية النصيّة والتصويرية إلى كل إله كهذا .

وفى الوقت نفسه كان الامتداد الكبير والمتناقض تناقضاً واضحاً للآلهة الرئيسة يمثل أحد التطورات الرئيسة المتصلة بتطور مصر باعتباره أكمل نسقاً تعددياً وثيوكراتياً اخترع حتى زمنه . وربما كان لاهوت الإله الرئيسى المصرى كذلك مرحلة تعددية مهمة وأخيرة فى تأسيس التوحيد المشوب العبرانى المبكر الذى كان يقضى بأن يَهوَه أقوى الآلهة . وربما كان له تأثير كذلك على توحيد أهورا مزدا المشوب فى بلاد فارس .

ومع ذلك ، ومع الاستثناء الوحيد لآتون التوحيدى لفترة قصيرة فى القرن الرابع عشر ق . م ، لم تكن الآلهة الرئيسة المصرية مقاومة للتعددية قط ، مهما كانت قدرة تلك الآلهة الرئيسة . وقد أكملت تلك الآلهة التوحيدية ، أو المُجمِلة ، التوحيد وعززته ، حيث وفرت له المرونة الدينية واللاهوتية والسياسية .

دور الإله الرئيسى لإله السماء والشمس رع

كان أقدم إله مصرى تضمن بشكل واضح كل صفات الإله الرئيسى هو إله الشمس رع . وبناء على «إبتهال إلى رع» الذى يعود إلى عصر الدولة الحديثة ، فقد كال له فى النهاية أكثر من لقب واسم ، بمفرده وبسبب استيعابه للآلهة الأخرى ووظائفها . وكان اكتساب رع التدريجى لوظائف الآلهة الأخرى وسلطاتها ومظاهرها أمر يميز به

على نحو نموذجى الإله الرئيسى داخل النسق التعددى . ويشير تراكم السلطات وإضافة الآلهة الأخرى باعتبارها أوجهًا له إلى الاحتياجات الدينية والسياسية الاقتصادية المتغيرة . فقد استوعب رع آلهة أخرى لفترة تزيد فى طولها على إله السماء السابق والأقدم والمجسد ملكيًا الصقر رع . كما ظل على رأس كومة الآلهة زمنًا أطول من حورس ، حتى حين باتت تلك المكانة نظرية أكثر منها واقعية .

يبدو أن أصل رع (ورع معناها الشمس فى اللغة المصرية) يعود إلى عبادة النجوم ، سبا ، المصرية القديمة باعتباره الشمس نفسها . ومن المحتمل أن تعود هذه العبادة الطوطمية والحوية إلى الديانة الزراعية البدائية فى بداية عصر نقادة الثانية (ح . ٣٥٠٠ ق.م) ، قبل أى تأثير غرب آسيوى . وفى عصر الأسرة الأولى (ح . ٣١٠٠-٢٨٩٠ ق.م) كان الجانب المحورى فى عبادة الشمس فى النظرة المصرية جليًا مع وجود ديانة شمسية .

ويمكن إرجاع العبادة المحددة لرع باعتباره إله الشمس إلى عصر الأسرة الثانية ، حيث اتخذ لأول مرة فرعون اسم رع ؛ وهو رع نب (ح . ٢٨٦٥ ق.م) الذى يعنى اسمه «رع هو الرب» أو «رب رع» .

أثناء عصر الأسرة الثالثة (ح . ٢٦٨٦-٢٦١٣) تحرك رع أكثر نحو الصدارة . ومن المؤكد أن هذا الصعود ارتبط ببناء الفرعون زوسر (ح . ٢٦٦٧-٢٦٤٨ ق.م) لأول هرم ، وهو الهرم المدرج ودوره كنقطة دخول للفرعون إلى الحياة الآخرة فى السماء ، فى الشمس ، فى «أرض النور» . وكان رع حينذاك على شفا الاستيلاء على ما كان لحورس (وبقدر أقل ست) من سيادة فى الأسرات السابقة .

ويمكن إرجاع تطور آخر فى الديانة الشمسية إلى زوسر الذى ربما كان أول من بنى معبدًا للشمس فى هليوبوليس . ويبدو أن العنصر الأساسى فى ذلك المعبد هو حجر بن الذى يمثل التل الأزلى الذى كان يُعتقد أن أول أشعة للشمس المشرقة وقعت عليه . وكما قيل إن منى أتوم الذى خلق الآلهة والبشر موجود داخل بن بن ، فحينذاك قيل إنه منى رع باعتباره أتوم رع .

كما رأينا ، فمن المحتمل أنه أثناء عصر الأسرة الرابعة (ح . ٢٦١٣-٢٤٩٤ ق.م)

لوى كهنة هليوپوليس ذراع الفرعون چدف رع (ح. ٢٥٦٦-٢٥٥٨ ق.م) كى يختار سار رع اسماً ملكياً خامساً له، ليكون اسم مولده بالإضافة إلى اسم العرش؛ «رع مُعِينُهُ». لم يكن چدف رع ومن خلفه من الفراعنة الآلهة التجسيد الحى للإله حورس فحسب، بل كانوا كذلك الآلهة الأبناء لرع، الإله الرئيسى بمعبد هليوپوليس. كان الفرعون تجسيدا لرع على الأرض، سار رع «ابن رع»، وكان خرطوشه، شنو، الثانى يحتوى على عبارة تمجّد رع. وكان خليفة چدف رع، وهو الفرعون خفرع (حكم ح. ٢٥٥٨-٢٥٣٢ ق.م) الذى بنى أحد الأهرام الثلاثة الكبيرة بالجيزة، يستخدم باستمرار منزلته باعتباره سار رع مبرراً إلهياً لوضعه الشرعى وسلطته.

مع استيلاء رع على مكانة حورس فى عصر الأسرة الرابعة باعتباره إله الدولة الرسمى، تأكد تفوق رع وديانة هليوپوليس الشمسية ودورها كمعبد مصر الرئيسى. فكان رع حينذاك الإله الملكى الرئيسى الذى لا ينازعه على ذلك إله آخر. وترسخت دعائم مفهوم الملكيّة الإلهية المرتبط برع بقوة، وحددت سلطات الفرعون من الناحية الموضوعية جعله معتمداً على رع. وفى الوقت نفسه وضع كهنة هليوپوليس نسقاً معقداً فى مصلحة الفرعون يضمن له حياة آخرة إيجابية أبدية فى «أرض النور» مع رع. كما جعلوا لرع وظائف الخلق وفيضان النيل والزراعة. وكما رأينا كذلك، كان لتلك التغيرات التى حدثت فى عصر الأسرة الرابعة أصول لاهوتية، ولكن يبدو أنها كانت جزءاً من مشروع سياسى ضخم لزيادة سلطات كهنة هليوپوليس وامتيازاتهم باعتبارهم أوصياء على ديانة رع.

استوعب رع صفات الإله الرئيسى التقليدى لتاسوع هليوپوليس الإله الأزلى الخالق الذى خلق نفسه بنفسه أتوم ودفع بأتوم إلى المنزلة الثانية الفعلية. وأصبح رع كذلك الجعران الفتى الأزلى، أو الإله خپرى برأس الجعران الذى كان يدفع بالشمس عبر السماء، كما يدفع الجعران كرة الروث عبر الأرض، من المشرق إلى المغرب، ومن الصباح إلى المساء. وكان الجعران، خپر، يدفع كرة الروث فى المساء كما تُدفن الشمس حين تغيب تحت الأفق، أخت. وكان البيض الذى فى كرة الروث يقدس وتتغذى اليرقات على الروث، وذات صباح يخرج جعران فتى كأنه الشمس المشرقة الجديدة، أى باعتباره خپرى. وكان الحرف الهيروغلىف الجعران، خپر، بمعنى «يصبح»،

وخير، أى الصباح الباكر، وخيرو، أى «الأشكال أو التحولات»، ترتبط جميعها بخيرى الذى كان «الذى يأتى إلى الوجود».

وكانت وظائف خيرى شديدة الأهمية لأن الجعران المرتبط بالشمس، باعتباره رمزاً للصيرورة والبعث وكقوة جنسية خلاقة وخاصة بنشأة الكون، واحدة من أكثر المعتقدات المصرية أصالة. وكان الجعران من بين أكثر التماثيل انتشاراً فى مصر. وكثيراً ما كان الفراعنة يستخدمون الجعارين اختتاماً تحمل أسماءهم، كما كانوا ينقشون البيانات المهمة على جعارين حجرية كبيرة، وكما نعلم فقد كان لجعران القلب دور رئيسى فيما يتعلق بدخول الحياة الآخرة.

وكان رع رئيس تاسوع هليوپوليس والإله الرئيسى لمعبد هليوپوليس الذى لا نزاع عليه. وكان رع باعتباره شمس منتصف النهار القوية، وكلاً من خيرى، الشمس المشرقة الفتية، وأتوم، الشمس العجوز الغاربة، يشكل استيعاباً فعلياً لوظائف الشمس الخاصة بحورس. فحورس باعتباره حور-م-أخت بات ظهر فى شكل خيرى الخاص بالشمس فى الأفق، أخت، عند طلوع الشمس. وأصبح هذا الإله الشمسى والملكى، رع وحورس، رع حور-أختى، الشمس، شمس الأفقين، الصباح والمساء-الشمس على مدار اليوم- ضوء العالم ونفسه. لقد بات رع رب «أرض النور» فى السماء، حيث يظهر فى المراحل الشمسية المختلفة كحور-أختى وخيرى وأتوم.

والواقع أنه بخلاف الجمع، كان حورس مدمجاً مع رع، حتى وإن كان استيعاب وظائف حورس الخاصة بالشمس والراعى الملكى أشبه باتحاد، وهو توحيد للقوتين الشمسيين الرئيسيتين أكثر منه استيعاباً وحشياً. وكان استيعابه لمعظم أشكال حورس الكبير، باعتباره رع حور-أختى، أحد الجوانب الأساسية لوضعه كإله رئيسى ولدوره فى الملكية الإلهية. ولكن على الطريقة المصرية التقليدية، ظلت الأشكال المختلفة للصقر حورس الكبير (حور ور) وحورس الصغير (حور سا إيزه)، ابن أوزيريس وإيزيس، موجودة مع أشكال رع المختلفة. فكان رع هو حورس وحورس هو رع، ولكن العديد من الأشكال القومية والمحلية لحورس ظلت موجودة.

استهل الفرعون أوسركاف (ح. ٢٤٨٤-٢٤٨٧ ق.م) الأسرة الخامسة (ح. ٢٤٩٤-٢٣٤٥ ق.م) بإبراز توفير رع ببناء معبد للشمس فى أبى صير شمال منف.

وسار كل فراغة الأسرة الخامسة ، ما عدا آخر اثنين منهم ، على خطاه حيث شيدوا معابد شمسية لرع بالإضافة إلى الأهرام الشخصية الضخمة . وكانت «بتهاج رع» و«حقل رع» و«أفق رع» بعضاً من أسماء تلك المعابد .

زاد نفوذ رع باعتباره الإله الرئيسى زيادة مطردة خلال عصر الأسرة الخامسة ، رغم تزايد أهمية أوزيريس بالنسبة للفراغة على الأقل اعتباراً من عهد أوناس (ح . ٢٣٧٥ - ٢٣٤٥ ق . م) . فقد تحققت لرع منزلة الإله الرئيسى الفائق بشكل خاص فى هليوبوليس ، وكذلك فى كل مكان آخر بمصر . وكان نفوذ رع من القوة بحيث كانت صفات الآلهة الأخرى كافة ثانوية حيث كان يبدو أن رع جعل لنفسه السلطة التامة تقريباً فى السماء وعلى الأرض . وكان أتوم ، جانب المساء العجوز المتعب للشمس الغاربة ، كذلك رع ، غير أنه كان فى ذلك الوقت قبل كل شىء أتوم رع الذى يجثم باعتباره طائر البنو على التل الأزلى ، على بن بن ، وخلق نفسه بنفسه مثل أتوم . حينذاك كان رع هو الذى خرج على تل بن بن من نون ، مياه الشواش الأزلى ، وطائر بنو الذى أصبح أحد أوجه رع ، وهو باه . وكان رع ، أو أتوم رع ، فى ذلك الوقت الإله الخالق للدورة الشمسية والآلهة والإلهات تاسوع هليوبوليس التسعة ذوى الرؤوس البشرية والحيوانية ، وهو أول وأهم تاسوع فى مصر . فقد كان الكون كله معبراً عنه معاً فى تاسوع هليوبوليس برئاسة رع .

كان رع «إله الكل» ، حاكم الكون كله الذى يبحر يومياً بجلال عبر السماء ويدخل الحياة الآخرة بالعالم السفلى ، دوات ، ثم يخرج منها بعد أن يهزم باستمرار الثعبان الضخم أبوفيس ، أو الفوضى ، أو القوة التى تدفع الكون الأزلى المنظم إلى الفوضى . وتحبى رع كل صباح جوقة من القرود العابدة والحيوانات المبهجة الراقصة .

احتفى كذلك بعبادة رع المتحمسة فى شكله العجل ، باعتباره رع منقيس ، وخاصة فى هليوبوليس . وكان رع مجسداً فى العجل منقيس ، «عجل رع الجبار» ، وهو عجل كان الكهنة يختارونه بعناية لأنه كان أسود سواداً سحرياً وليس فيه سوى أشكال كالتنوعات على جسمه وذيله . وعند موت منقيس كان يحتفظ ويرسل إلى الحياة الآخرة . وكان جانب منقيس من رع يحظى بقدر كبير من التوقير والتبجيل حتى إنه حتى فى الفترة القصيرة لتوحيد آتون الشمسى الأول لم يجرؤ الفرعون إخناتون (ح .

١٣٥٢-١٣٣٦ ق. م) على إلغاء عبادة منقيس إلغاء تاماً مثلما ألغى عبادات سائر الآلهة كافة. ومن المفارقة أن تكديس رع للسلطات وتوحيد الآلهة بلغ ذروته فى عهد إخناتون باعتباره الإله الوحيد، قرص الشمس آتون، كان يوصف بأنه رع. والحقيقة أن رع لم يعد رع فى الواقع وبالكامل؛ إذ كان آتون إلهاً مميزاً.

تغير مظهر رع المادى، وصفاته، وسلطاته، وأدواره مراراً. وكان ارتباطه بالعديد من الآلهة، واستيعابه لسلطاتها، وأشكاله المركبة التى تشمل صفات الآلهة والحيوانات الأخرى من الكثرة بحيث أدت إلى موقف شديد التعقيد وصعب فى كثير من الأحيان. وفى أغلب الأحيان كان رع يصور على أنه إنسان برأس صقر يضع غطاء رأس على شكل قرص الشمس يحيط به صل وعادة ما يمسك عنخ، وهو التيممة التى ترمز إلى قوة الحياة. ومن الجدير بالذكر أن هذا كان شكله باعتباره رع حورأختي، الشمس فى الأفقين. ويشير ارتباطه بالأشجار والأعمدة والمسلات إلى أشكال قديمة جداً من عبادة الشمس والحماية من الفوضى والمرض والشر التى ضاعت فى ظلام عصور ما قبل التاريخ. وارتبط شكله ذو رأس الصقر، أو الباشق، باستيعابه لحورس، غير أنه ربما كان لذلك أيضاً أصل ما قبل تاريخي محلى طوطمى ورمزى وتوحيدي مشوب. وارتبط شكله الخاص بالجعران باستيعابه لخبرى، ولكن ربما كانت له كذلك أصوله الخاصة برع. وارتبط شكله ذو رأس الكبش بأوزيريس شمس الليل وأتوم. ومن الواضح أن شكله الأسود. ولكنه أحمر شمسي فى بعض الأحيان. الخاص بالعجل منقيس يمثل الفحولة والقوة، وكذلك صلة أخرى بالشمس. وكانت صلته بالأسود تمثل صفات المحارب الشرس.

رغم قوة رع فى السماء وعلى الأرض، ظلت مشكلة السلطة الرئيسية فى الحياة الآخرة فى دوات، العالم السفلى الخاص بالإله أوزيريس، بحاجة إلى حل. فعلى أقل تقدير منذ نهاية عصر الأسرة الخامسة، وفى عهد الفرعون أوناس (ح. ٢٣٧٥-٢٣٤٥ ق. م)، أصبح مفهوما أوزيريس وإيزيس أساسيين بالنسبة للفرعون، حيث اتخذ الفرعون شيئاً فشيئاً وضع أوزيريس عند موته. وكما كان الفرعون حورس وابن رع أثناء حياته، فقد بات أوزيريس فى الحياة الآخرة. وحتى إذا ظل الفرعون كذلك رقيقاً لرع فى «أرض النور»، فقد اختصرت وظائف الحياة الآخرة الخاصة برع إلى حد كبير

لمصلحة أوزيريس . وكان لدى كهنة هليوبوليس المبدعين الحل لهذه المشكلة الشائكة الخاصة بالقدرة الإلهية كذلك ؛ فقد قضوا بأن يكون أوزيريس شمس رع الليلية وبا رع ، وبذلك يخلقون قريناً لإله الشمس ويحافظون فى الوقت نفسه على سلامة سلطة رع . وفى ذلك الوقت كان الأشكال المختلفة للشمس وشمس النهار وما تسمى شمس الليل ، وحين يخرج من العالم السفلى دوات فى الصباح كانوا يحيونه باعتباره الإله الذى بعثته زوجة أوزيريس إيزيس وزوجة ست نفيس .

الواقع أن أوزيريس كان ملك أرض الموتى ، دوات ، وإلى الموتى الرئيسى ، وازداد وضعه هكذا مع امتداد مزايا الحياة الآخرة إلى الشعب المصرى كافة . ومع ذلك ، وطبقاً للطريقة المصرية التقليدية ، كان أوزيريس موجوداً وجوداً كاملاً ولكنه كان كذلك أحد أوجه رع . وكان رع المتحد مع الآلهة الأخرى هو الإله الرئيسى ، والخالق الذى أوجد نفسه بنفسه/ الشمس/ المتجسد فى الفرعون الإله ، حاكم السماء والدنيا والعالم السفلى دوات ، «الأرض الأخرى» . وكما رأينا ، فقد شهد عصر الأسرة السادسة (ح . ٢٣٤٥-٢١٨١ ق . م) نقصاناً آخر فى نفوذ رع ، حين استعاد أوزيريس من رع وظائف الزراعة وفيضان النيل التى اختص بها فى الأصل .

رع يشيخ ويصيبه التعب، ويكاد يدمر البشرية

انعكست شعبية أوزيريس المتزايدة ، وقدرته الرهيبة على منح الحياة الآخرة للمصريين كافة ، واستعادته لبعض وظائف رع الأساسية ، فى الوقت الذى انهارت فيه الدولة القديمة وبدأ عصر الانتقال الأول (ح . ٢١٨١ ق . م) ، إلى حد ما على الواقعة التى رُويت فى عصر الدولة الوسطى (ح . ٢٠٥٥-١٦٥٠ ق . م) وهى أسطورة «هلاك البشرية» فى «كتاب البقرة المقدسة» . وفى ذلك الوقت كانت أهمية رع قد قلت بشكل كبير وبات يُنظر إليه شيئاً فشيئاً على أنه الرجل العجوز بين الآلهة وكان محترماً وقوياً ولكنه ضعيف ، تماماً مثلما رُوى فى «هلاك البشرية» . نُقش «كتاب البقرة المقدسة» وأساطوره الخاصة بهلاك البشرية على جدران العديد من مقابر عصر الدولة الحديثة (ح . ١٥٥٠-١٠٦٩ ق . م) المنحوتة فى الصخر بوادى الملوك ، ومنها مقابر توت عنخ آمون وسيتى الأول ورمسيس الثانى .

فى فترة ما، يُفترض أنها بعد أن بلغ رع أوجه فى عصر الدول القديمة وبعد أن «تقدم فى العمر، وكانت عظامه من الفضة ولحمه من الذهب وشعره من اللازورد الأصلى»، يُقال إنه قمع تمرداً قام به البشر ضده. والحقيقة (إن كان بإمكاننا الحديث عن الحقائق) هى أنه من الواضح أن كبر سن رع ينبغى أن يكون مقابلاً للفترة الأسطورية، أى قبل ٣١٠٠ ق.م وقبل الفراعنة الآلهة، حين تعاقب الآلهة، وخاصة رع، على حكم الأرض حكماً مباشراً.

صاح رع: «استدعوا عيني». وكانت عين الشمس الإلهية القوية - الصل واللبؤة - هى عين رع ولكنها كان منفصلة عنه. توسل الآلهة والإلهات، وخاصة نون الذى هو تجسيد المياه الأزلية، لرع قائلين «ابق على عرشك! عظيم هو الخوف منك حين تكون عينك على من يتأمررون عليك».

وهكذا أرسل رع عينه فى هيئة الإلهة حتحور باعتبارها لبؤة (أو فى رواية أخرى، الإلهة سخمت) لقتل المتمردين الذى كانوا يفرون إلى الصحراء. وبعد أن قتلت حتحور عدداً ضخماً من المتمردين وهى غاضبة ومتحمسة («كان ذلك بلسماً لقلبي»)، غير رع رأيه بشأن هلاك البشرية بكاملها.

أمر رع بصنع سبعة آلاف جرة، هنكت، من الجعة وخلطها بالمغرة الحمراء، كى تبدو كالدّم، وصبها فى المكان الذى تعتزم حتحور تنفيذ خطتها لـ «لذبح البشرية». أحببت حتحور المظهر الدموى لذلك السائل وأخذت تشرب وتشرب وباتت من الثمل بحيث لا يمكنها فعل أى شىء ونامت. وهكذا لم تقتل من تبقى من بنى البشر. ورحب رع «مطمئناً» بحتحور «الشفوق» وقد سره أنه أنقذ البشرية^(٣٥). ومع ذلك، كان رع فى ذلك الوقت قد خاب أمله فى البشر وتقاعد ليقوم بدور من وراء الكواليس فى السماء، تاركاً حكم الكون للآلهة الآخرين.

تحمل هذه الأسطورة تشابهاً مذهلاً للأسطورة السومرية الأقدم منها التى ترسل فيها الآلهة طوفاناً لإهلاك البشرية؛ لأن الإنسان أحدث ضجيجاً كبيراً، مما أقض مضاجع

الآلهة، حيث قرر إله المياه القوى إنكى فى النهاية إنقاذ زيوسودرا (أوتانيشتيم فى اللغة الأكادية) وأسرتة. وهناك بالطبع تشابه كذلك بين الأسطورتين السومرية والمصرية وبين الأسطورة العبرانية اللاحقة التى يهلك فيها الطوفان البشر أجمعين بسبب السلوك الشرير، إلا نوحاً وأسرتة وزوجاً من كل حيوان ونبات. ومع ذلك تكشف أساطير الهلاك الشرق أوسطية الثلاث الطابع الجوهرى المحدد لكل شعب وعلاقته المحددة بالآلهة أو الإله؛ فقد كان السومريون يعتقدون أن الإنسان خلق كى يعمل من أجل الآلهة وأن كل شىء فى الكون مقصود به إراحة الآلهة التى لم يكن وجودها ورغباتها بحاجة إلى تفسير، وكان المصريون يعتقدون أن أعظم خطأ هو التمرد على نظام ماعت الأزلى والآلهة، وكان العبرانيون يعتقدون أن أعظم خطيئة هى السلوك غير الأخلاقى ونقض العهد الذى عقده يَهُوه مع الإنسان.

وهناك أسطورة أخرى تبين قدرة رع التى أصابها الكلل والتعب فيما يتعلق بحيل الآلهة الأخرى، بالرغم من منزلته الضخمة باعتباره إلهاً رئيسياً، وهى «الإله واسم قدرته المجهول» (وتسمى كذلك «خداع إيزيس لرع») التى ألفت فى عصر الدولة التاسعة عشرة (ح. ١٢٩٥-١١٨٦ ق.م)، ولكن من المفترض أنها تروى أحداثاً لا بد أنها وقعت بعد أن بلغ رع أوجّه فى عصر الدولة القديمة. وتصف هذه الأسطورة إيزيس بأنها «امرأة بارعة» لها «قلب... أربع من مليون رجل... وأخير من مليون إله»، ولكنها رغم ذلك كانت ترغب بشدة فى معرفة الاسم الحقيقى، اسم الروح رن، لرع كى يمكنها امتلاك القدرة السحرية المطلقة.

كان رع عجوزاً ومقعداً وكان اللعاب يسيل من فمه باستمرار. جمعت إيزيس بعضاً من هذا اللعاب وحولته إلى ثعبان مقدس مستعد للهجوم. وضعت إيزيس الثعبان على الطريق حيث كان رع يقوم بسيره اليومى خلال تاي، الأرضين. لدغ الثعبان رع ورقد محترراً.

صرخ رع طالباً النجدة من آلهة تاسوع هليوبوليس الكبير الذى يرأسه، ولكن لدغة الثعبان السامة جعلته أضعف من أن يتمكن من شرح ما حل به. وجمع رع الأطفال الإلهيين حوله وأخيراً أوضح أن شيئاً لا يعرفه وليس من بين الكائنات التى خلقها لدغه. «أنا نبيل ابن نبيل... جاء إلى الوجود إلهاً... أحسن أبى اختيار اسمى

[الاسم الخفى] إنى وافر الأسماء ووافر الأشكال . أشكالى موجودة مثل كل إله . . .
وأخبرنى أبى وأمى باسمى ، [ولكنه] أخفى فى جسمى قبل أن أولد، كى لا تؤثر فى
قوة الساحر أو الساحرة» .

كان من بين أبناء رع الإلهيين إيزيس البارعة التى بكت وهم يستمعون إلى هذه
القصة . أقسمت إيزيس بقدراتها السحرية العظيمة أن تهزم ابن رع الذى تجرباً على
مهاجمته . وقالت إيزيس لرع «قل اسمك» كى يمكنها استخدام السحر . تلا رع ابتهالاً
يتضمن أعماله - الخلق ، والمتع الجنسية ، والنيل وغير ذلك - وأسماءه - خبرى ورع
وأثوم . وبالطبع ظل سم الثعبان فى جسده مع تلاوة تلك الأسماء المشهورة . فردت
إيزيس قائلة : الواقع أن اسمك ليس من بين تلك الأسماء التى أخبرتنى بها . ولو قلت
لى سوف يخرج السم ، ذلك أن الشخص الذى يُنطق [يُتلى فى تعويذة العلاج] اسمه
[الحقيقى] يعيش . » وأخيراً همس رع فى أذن إيزيس باسم روحه الحقيقى ، رن ، وقد
أخذ منها عهداً بأن تنقله لابنها حورس وبأنه سوف يحفظ السر . وتلت إيزيس شديدة
الابتهاج ، «العظيمة ، سيدة الآلهة ، التى تعرف رع [بـ] اسمه» ، تعويذة وأخرجت السم
من جسد رع⁽³⁶⁾ وهاهى إيزيس قد عرفت الاسم ، وهو ما جعلها من بين أعظم من
كانوا ورت حكاو ، «عظيمى السحر» ، وأصبحت التعويذة التى ألقتها على رع تعويذة
قياسية لمعالجة لدغات العقارب والثعابين .

من المهم الإشارة إلى أن «خداع إيزيس لرع» يحمل قدراً كبيراً من التشابه مع حكاية
سومرية . فكما أن إيزيس كانت ترغب فى الحصول على القدرة السحرية المطلقة فى
صورة اسم رع الحقيقى ، كانت عينانا ترغب فى القدرة السحرية المطلقة فى صورة المى ،
وهى التى كان إله الماء السومرى شديد القوى إنكى («ملك الآلهة» الذى له مكانة
كمكانة رع) وحده يحفظها فى قصره ، أبزو ، الذى تحت الماء فى إيريدو . وقد أغوت
عينانا إنكى وجعلته يثمل وخدعته بجعله يعطيها المى الذى أخذته إلى مدينتها أوروك
التى حولتها إلى مدينة أعظم من إيريدو .

36 Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. (36)

12-14.

آمون يستولى على السلطة، ولكن رع يستمر فى الوجود

رغم ما أصاب رع من وهن شديد فقد ظل موجوداً. إذ ارتبط فى عصر الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥-١٦٥٠ ق. م) بالإله الفخرائى الخالق خنوم رع الذى له رأس كبش، وبالإله التمساح إله المياه والخصوبة باعتباره سوبك رع، وبالإله المحارب ذى رأس الصقر مونتو باعتباره مونتو رع. وفى تلك الحالات أضاف سوبك غطاء رأس به قرص الشمس وريشتان، وأضاف خنوم قرص الشمس والصل وريشتين، وأضاف مونتو غطاء رأس به قرص الشمس والصل. وأثناء عصر الدولة الحديثة (اعتباراً من ح. ١٥٥٠ ق. م)، أصبح شكل رع باعتباره قطعاً يمسك سكيناً ويقتل الثعبان الشرير الضخم أبوفيس يتمتع بشعبية كبيرة.

ويمكن القول كذلك بأن رع بات شخصاً عجوزاً لطيفاً، مقارنة برع العاصف والمتغطرس وسريع التأثير والمتعطش للسلطة فى عصر الدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦-٢١٨١ ق. م). وكان ذلك على وجه الكمال هو من خلق الإنسان، أو على الأقل الإنسان المصرى، رمت، من دموعه، ريمى. وكان هذا هو رع الذى فى متون التوابيت فى عصر الدولة الوسطى، حين كان هناك تعطش كبير إلى العدالة الاجتماعية. وكان هو رع الذى ادعى أنه خلق نفس الظروف من أجل «الرجل الفقير» ومن أجل «الرجل عظيم الشأن»، وهو الذى «حرّم عليهما الإثم» ولكن «قلبيهما عصيا وثردا»^(٣٧).

فى الفترة نفسها تقريباً التى كانت فيها حالة رع الرجل العجوز اللطيف تتدهور لمصلحة أوزيريس وخدعته إيزيس، واجه أكبر تحد له مع آمون، الإله العالمى المصرى الأكثر توفيقيةً وتجميعاً وإجمالاً وتوحيداً، وبطبيعة الحال خسر ذلك التحدى.

عبادة آمون؛ تمجيد الاتجاه إلى توحيد إله مصر الرئيسى

كما رأينا فى الفصل الرابع، فقد قرر الفرعون أمنمحات («آمون فى الرأس») الأول (ح. ١٩٨٥-١٩٥٥ ق. م) وكهنة طيبة أن يكون آمون هو آمون رع. وكان ذلك الإله العجوز الجديد آمون رع هو من أصبح أثناء عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-٦٩ ق. م).

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Coffin Texts, Vol. III, pp. 167-168. (٣٧)

ق. م) أعظم إله رئيسى فى التاريخ المصرى . حينذاك كان لاهوت رع الشمسى الخاص بهليوبوليس هو كذلك لاهوت طيبة ، ولكن بتوجيه من إله رئيسى مركّب ، جديد هو آمون رع ، ونسق لاهوتى جديد ، هو عبادة آمون .

كانت المنافسة بين آمون ، إله الهواء ذى البداية المتواضعة فى هرموبوليس باعتباره إلهًا يحمى من ماتوا اختناقًا ، ورع إله الشمس ورئيس تاسوع هليوبوليس القوى ، قد قضى عليها نظريًا ذلك الاندماج لرع فى آمون رع فى تاسع طيبة . وفى الألقاب الفرعونية ، كثيرًا ما كان الفراعنة يجمعون بين اسمى آمون رع . وكان لقب نسو نترو ، «ملك الآلهة» ، يطلق على هذا الثنائى أو هذه الوحدة ، وكان الفرعون الجالس على العرش يُعتبر مجسدًا بصفته ابنه . فقد بات الفرعون سا آمون رع ، وليس سا رع .

وبطبيعة الحال كان آمون طيبة وليس رع هليوبوليس هو صاحب المكانة العليا فى هذا الثنائى . ومرة أخرى لجأ الكهنة المصريون إلى نسق يقضى بأن الإلهين هما بالفعل وحدة ، بينما كانوا فى واقع الأمر يحابون أحدهما . فقد كان آمون رع هو آمون أكثر منه رع . وكانت صورة آمون المعتادة فى هيئة بشرية أو برأس كبش هى التى سادت وليست صورة رع المعتادة فى هيئة إنسان برأس صقر أو تركيبة من شكلى رع وآمون المعتادين . وكان رع العجوز الذى أصابه التعب قد استوعبه آمون ، حيث اعتبر كهنة آمون فى طيبة أن رع تجسّد لآمون وأن سائر الآلهة أوجه لآمون رع . وحينذاك بدأ آمون حياة خلقت نسقًا جديدًا لعبادة آمون قطع به شوطًا أطول من رع على طريق لاهوت الإله الرئيسى والاتجاهات التوحيدية ، بينما كان ذلك مستحيلًا بدون رع ولاهوت هليوبوليس الشمسى .

بالإضافة إلى الممارسة المصرية الأساسية لتوحيد الآلهة ، كان آمون رع نموذجًا مثاليًا لمبدأ لاهوتى مصرى أساسى آخر ، وهو أنه حينما تتحقق لإله محلى أهمية قومية أو يُنظر إليه على أنه يجسد المبادئ الكونية ، يكون الاتجاه إلى «شمسته» ، أى إلى تشبيهه برع والوظائف الشمسية . وعلى مر تاريخ مصر الدينى كان إله الشمس وحده هو من يصبح إلهًا رئيسيًا . وكانت تلك هى حالة حورس ، بل وحالة أوزيريس ، الذى سُمى «شمس الليل» ، وبلغت أوجها بآمون الذى كان إلهًا شمسيًا بصفته آمون رع ، ولكنه إله شمسى استوعب رع بدلًا من أن يستوعبه رع .

كان شرُّه رع باعتباره إلهاً رئيسياً، أو شرُّه كهنة رع فى هليوبوليس، ضخماً مدة تزيد على الألف سنة، غير أنه كانت له قيوده وعوائقه. وعلى عكس آمون رع، الذى أصبحت الآلهة كافة وبلا استثناء باه وأوجهاً له، ربما كان من الصعب حتى على مصر المحبة للتناقض أن تستوعب بشكل متماسك ذلك العدد الضخم من الآلهة التى استوعبها رع. فمع وجود رع، ظل المئات من الآلهة الأخرى، وخاصة أوزيريس، تتمتع بوجود فردى قوى. وربما أسهم ذلك فى جعل صورته غير واضحة وفى ضعفه فى النهاية، حتى وإن لم يُطَّح به تماماً من على عرشه. ومع وجود آمون، فإنه بينما لم يلق وجود سائر الآلهة كافة وهوياتهم المفردة أى تحد، فقد حُد من سلطاتها بصورة كبيرة. وبالنسبة لآمون كذلك، كان رع - وسائر الآلهة كافة - هم الذين ابتلعوا بالفعل.

من المؤكد أن التطور اللاهوتى فى طيبة، الذى رفع آمون إلى هذه المكانة الضخمة كإله رئيسى والنفعية السياسية لفراغة طيبة فى توحيد رع باعتباره وجهاً من أوجه آمون وبذلك يوفقون بين آلهة الوجه القبلى وآلهة الوجه البحرى، كانت له أدوار فى أهمية آمون المتزايدة. وعلى أية حال، فإنه يبدو قبل كل شىء أن شعبية آمون فى أنحاء مصر كانت لها صلة كبيرة بحقيقة أنه الإله الملكى للفرعون أحمس (ح. ١٥٥٠-١٥٢٥ ق.م).

نجح أحمس أخيراً من قاعدته فى طيبة فى طرد الحقاخاسوت، الهكسوس، الآسيويين البغيضين الذين كانوا يحاربون الإله ست، من مصر، وفى إعادة تأكيد السيادة المصرية إلى كامل تاونى، الأرضين. وبهذا الحدث، وهو القضاء على أسمى الهكسوس الخامسة عشرة والسادسة عشرة فى عصر الانتقال الثانى (ح. ١٦٥٠-١٥٥٠ ق.م)، أعلن أحمس قيام الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق.م). كما أنه عزز بشكل طبعى إلى حد بعيد حكم آمون رع باعتباره إلهاً ملكياً وإلهاً قومياً رئيسياً لمصر. لقد جعل آمون النصر ممكناً وتلقى بشكل طبعى أكبر مكافأة ممكنة.

بمجيء أحمس الأول باشرت مصر سياسة إمبريالية تهدف إلى إقامة إمبراطورية فى النوبة وفى رتنو الغرب آسيوية. وفى تلك الفترة، كانت مصر قد أصبحت دولة أقل انغلاقاً؛ إذ كانت بالفعل أقل كثيراً من كونها جزيرة منغلقة على نفسها وكانت أكثر انفتاحاً على التأثيرات الخارجية، وخاصة فى مجال التكنولوجيا. ومع ذلك، وبالرغم

من اهتزاز شعور مصر بالتفوق بشدة بسبب قرن من حكم الهكسوس الأجنبي ، فقد ظلت متكبرة بطريقة غير عادية ، بل وكان يحركها إلى حد كبير الشعور بالتفوق الديني على البشر كافة . وحينذاك ارتبطت ضرورة الدفاع عن مصر باتباع سياسة هجومية عدوانية بهذا الإحساس المهزوز إلى حد ما بالتفوق الديني . وأرادت مصر الدعوة إلى ديانة عالمية في أنحاء إمبراطوريتها ؛ ولكن هذه الديانة لا يمكن أن تكون سوى ديانتها التي على رأسها رع .

لم يكن آمون رع حينذاك في مستهل الطريق الذي أدى إلى أن يصبح أقوى إله رئيسي في تاريخ مصر فحسب ، بل كذلك في مستهل الطريق الذي أدى إلى أن يحظى تمجيد المصريين له باعتباره إلهاً عالمياً على نحو مثالي . والواقع أنه مع الاستثناء القصير الوحيد لآتون في القرن الرابع عشر ق . م ، الذي ادعت له عالمية أكثر شمولية ، كان آمون رع أكثر الآلهة التي اخترعت حتى نسخة يَهُوه العالمية في القرن السادس ق . م .

أصبحت مصر أكبر قوة إمبريالية في العالم ، حيث كانت تسيطر على دول تابعة في سوريا وكنعان وتجب على الاحترام الحكيم من بابل وآشور والحثيين الأناضوليين . وكان لهيمنة مصر السياسية في تلك المنطقة الشاسعة - التي تمتد في بلاد النوبة حتى نباتا وفي الشمال الشرقي حتى ضفاف الفرات في قرقميش برتنو الآسيوية - التي حققها الفرعون تحتمس الثالث (ح . ١٤٧٩ - ١٤٢٥ ق . م) دور مهم في نجاح آمون رع القومي والعالمي .

أدى تعزيز إمبراطورية مصر إلى سياسة جديدة للعالمية ، ولكنها كانت عالمية إمبريالية ، وعالمية كان من الطبيعي أن تكون لمصر فيها الهيمنة السياسية والاقتصادية والدينية . واحتفظت بمصر بقلع ، كما أقامت الكثير من المعابد واللوحات المكرسة للآلهة المصرية في أنحاء البلاد التي فتحتها . وحينذاك كانت مصر بحق مركز العالم ؛ إذ كانت أكبر قوة سياسية ، وأحدث مجتمعات العالم وأكثرها ازدهاراً وفنية ، إلى جانب ديانتها الطليعية . وكانت الصورة الذهنية لمصر على مدى ما لا يقل عن ١٥٠٠ عام هي كذلك فحسب - أي أنها مركز العالم - ولكن ذلك الأمر لم يعد صورة ذهنية مبالغاً فيها ، بل كان هو الواقع . لقد انتصرت مصر في معركة السيطرة على شرقي البحر المتوسط وسوف تحتفظ بالسيطرة الكاملة عليه لما يزيد على المائتي عام التالية .

كان تحتمس الثالث، أحد أعظم فراعنة مصر، هو الذى أرسى قواعد توق آمون رع وعالمية دوره الجديد باعتباره «الإله العالمى»، حسبما سماه جيمس هنرى برستد (١٨٦٥-١٩٣٥)^(٣٨). لم يكن تحتمس الثالث، الذى كان طفلاً لم يزل حين مات أبوه تحتمس الثانى ح. ١٤٧٩ ق.م، بقادر على تولى أمور الحكم لأنه عمته حتشپسوت (ح. ١٤٧٣-١٤٥٨ ق.م) قد اغتصبت السلطة بعون من كهنة آمون رع بطيبة، غير أنهم فى ح. ١٤٥٨ ق.م حولوا ولاءهم إلى تحتمس الثالث (ربما نتيجة لإبعاد حتشپسوت أو وفاتها). وربما كان هذا الدور الذى قام به الكهنة هو أصل توقيير تحتمس الثالث الضخم لآمون رع. وعلى أية حال كان التوقيير فى واقع الأمر غير محدود، وكافاً لآمون رع تحتمس والشعب المصرى بنفس الطريقة غير المحدودة، أو بالأحرى التى لا حدود لها.

كانت مصر وآلهتها - وخاصة آمون رع، «ملك الآلهة» - حينذاك فى كل مكان. ويقول نص لتحتمس الثالث منقوش على جدار معبد آمون رع بالكرنك: «قضى [آمون رع] بأن تأتى الأقطار الأجنبية كافة راكعة بسبب سلطان جلالتى...». وتقول لوحة تحتمس الثالث المسماة «اللوحة الشعرية» التى أقيمت فى معبد الكرنك وتوجد حالياً بالمتحف المصرى بالقاهرة: «لأننى [أنا آمون رع] منحتك الأرض، بطولها وعرضها... فقد قررت أن تدوس على زعماء چانى [كنعان...]. على زعماء آسيا... وعلى الأراضى الشرقية... وعلى الأراضى الغربية... وعلى المنخفضات... وعلى الجزر... وعلى تحنو [ليبيا...] وعلى النوبيين...». والواقع أن تحتمس الثالث أعاد كل الفضل فيما حققه من انتصارات إلى آمون رع: «لم أفعل أى شىء... يمكن أن يكون عليه اعتراض. لقد فعلت هذا من أجل أبى آمون... لأنه هو من يعرف السماء ويعرف الأرض، وهو الذى يرى الأرض قاطبة فى كل وقت وحين»^(٣٩).

Breasted, James Henry, A History of Egypt, From The Earliest Times To The Persian Conquest, p. 301.

Lalouette, Claire, Textes Sacrés et Textes Profane de l'Ancienne Egypte, I, des Pharaons et des homes, p. 37, Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, pp. 36-37 and Breasted, James Henry, A History of Egypt From The Earliest Times To the Persian Conquest, p. 267.

ما دامت مصر أمة قوية كان الفراعنة، وخاصة فراعنة الدولة الحديثة الذين أعقبوا تحتمس الثالث، باستثناء إخناتون، يسعون إلى اتباع هذه السياسة الخارجية الخاصة بالهيمنة بينما كان دور آمون رع هو الإله الإمبريالي. وبعد فترة إخناتون وآتون الفاصلة، استؤنف بناء المعابد لآمون رع خارج مصر، بشكل بارز في النوبة، وعلى الأخص في أبى سمبل (رمسيس الثانى، ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق.م)، وبناءً على ما ذكره رمسيس الثالث (ح. ١١٨٤-١١٥٣ ق.م)، فقد أقام معبداً رائعاً فى بيتشان (بيسان)، بوادى الأردن الكنعانى، مع أن الأدلة الأثرية تشير إلى وجود معبد مصرى كان قائماً هناك قبل ذلك التاريخ.

ما من شك فى أن تلك الهيمنة السياسية العالمية كانت كذلك بعبارة أخرى وحدة دينية عالمية. وتقول لوحة تحتمس: «أنا [آمون رع] جعلتهم يرون جلالتك سيداً للنور، كى تتألق أمامهم على هيئتي... جعلتهم يرون جلالتك مثل شقيقك [حورس وست]...»^(٤٠). من الواضح أن تحتمس الثالث باعتباره الفرعون الإله المصرى والإمبراطورية المصرية كافحاً لجعل آلهة مصر، بقيادة آمون رع، تطيح بآلهة البلاد المفتوحة أو تدمجها فيها. وحينذاك كانت الآلهة المصرية تحكم من الناحية الرسمية فى الأماكن التى كانت تأخذها إليها انتصارات الفراعنة العسكرية.

فى مصر، أصبحت واست (طيبة)، مدينة آمون، وإيبت إيسوت، «أخير الأماكن» (معبد الكرنك) وشقيقه معبد إيبت رسيت، «المكان الجنوبى» (معبد الأقصر)، أكبر مجمع مبان فى مصر. ووسع تحتمس الثالث الكرنك ببناؤه الصرح السادس والفناء الذى يسبقه والفناء الأوسط ومعبد الاحتفالات الواقع خلفه. وكان آمون رع يُعبد مباشرة فى تلك المعابد الرائعة، وكذلك فى منف وهليوبوليس وهرموبوليس والفيوم وتانيس وعمدا فى النوبة وأماكن أخرى. بل إنه حتى فى الأماكن التى لم يكن يُعبد فيها آمون رع عبادة مباشرة كان هو إله الدولة والإله الملكى الرئيسى الفريد السامى العظيم.

كان لاهوت آمون رع هو أبعد ما وصل إليه المصريون فى اتجاه ذلك التركيز الضخم للسلطة الثيوقراطية والوحدة اللاهوتية فى يدى إله واحد. وكان آمون رع مثال الميل

المصرى نحو اتجاهات التوحيد دون رفض التعدد. ومع ذلك يمكن رفض نظرية آمون رع التوحيدى بسهولة. فآمون لم يكن إلهًا توحيدياً أو حتى شبه توحيدى أكثر من رع. فقد ظل إلهًا حلوليًا وليس إلهًا يسمو فوق الوجود المادى وجزءاً من نظام تعددى غالب كان التنوع العنصر الأساسى فيه. ومع ذلك فإن الأمر مختلف كل الاختلاف فيما يتعلق باتجاهات التوحيد؛ فاتجاهات التوحيد التى جرى التعبير عنها من خلال آمون رع كانت حقيقية، بل وكان حقيقية حين سعى بعض الفراعنة سعياً واضحاً إلى التقليل من الحد من تلك الاتجاهات.

بالإضافة إلى الاستيعاب المعتاد للعديد من الآلهة الأخرى فى ميل ديناميكي إلى القدرة الكلية (دون أن يتحقق ذلك بشكل تام)، أطلق على آمون رع ما يزيد على العدد المعتاد من الألقاب المجملّة المغالى فيها. وكما رأينا فى الفصل الرابع، تقول «أنشودة إلى الشمس (آمون رع)»: «آمون «فريد»، وهو «رئيس الآلهة كافة»، و«أبو الآلهة»، و«أبو آباء الآلهة كافة»، «بكلمة منه جاء الآلهة إلى الوجود»، و«من غيبه خرجت البشرية»، «خفى اسمه»، «الواحد الذى خلق [كل] ما هو كائن»، «الفرد الذى نظير له»، «تنحنى الآلهة لجلالك»^(١١).

ومع أن الكثير من الآلهة الأخرى مذكور بتوقير فى هذه الأنشودة، فإن دور آمون باعتباره الخالق الأعلى والإله الأسمى الذى يعمل من أجل خير الكل واضح. إنه نيب تم، رب الكل. وكانت كل التواسيع وكل نظريات نشأة الكون مجرد أوجه لآمون. فقد كان إله الدولة الملكى ورئيس تاسوع طيبة آمون رع كل شىء. ذلك أنه خلق سائر الآلهة كافة كى تكون فيضه وتجلياته وباهاته، وقد ابتهجت الآلهة الأخرى بهذا الوضع. وكان كل شىء، وكل التنوع، حح، «الملايين» - تجلياً لآمون.

فى عهد الفرعون أمنحتب الثالث (ح. ١٣٩٠-١٣٥٢ ق. م)، وطبقاً لما جاء فى لوحة التوعم سوتى وخور، «المشرfan على أعمال آمون» (وهى موجودة حالياً فى المتحف البريطانى)، فقد أشير إلى آمون على أنه التوحيد المباشر لما يزيد على سبعة آلهة

Wilson, John in Ancient Egyptian Texts Relating to the Old Testament, pp. 365- (٤١)

اختزلوا مباشرة إلى الوحدة، وهم آمون ورع وحور أختى (الذى هو شكل رع حور أختى الذى يضم رع وحورس وخپريوأتوم) وآتون وخنوم. وحينذاك كان آمون رع قد خلق نفسه بنفسه، وكان «الخالق الذى لم يخلقه أحد. الواحد، الفرد، الذى يعبّر الأبدية»^(٤٢). وهكذا كان آمون فى واقع الأمر سابقاً فى وجوده للخلق، كما كان پتاح (أو ما سيصبح عليه فيما بعد، بناءً على التاريخ الذى ينسب إلى كمال لاهوت پتاح/منف).

كانت دلالة ذلك الواضحة هى أنه رغم كون آمون أعظم إله وكان سائر الآلهة كافة من خلقه وكانت جميعها أوجهاً وتجليات له وكانت تعتمد عليه، فإن ذلك لم يصطدم بأى شكل من الأشكال اصطداماً غامضاً بالوجود الفردى والعظمة الفردية لسائر الآلهة كافة.

ربما تم التوصل إلى أى من ذروة التوحيد الخاصة بآمون رع أو ما أسماه إيريك هورنوبنج (المولود فى ١٩٣٣) «الواحد والكثير المتكاملين»، أو ربما تم التوصل إلى التوحيد وذرى «الواحد والكثير المتكاملين» معاً^(٤٣)، فى طيبة القرن أوائل القرن الثالث عشر ببردية ليدن رقم I350 «أنشودة إلى آمون» (موجودة حالياً فى متحف ليدن). وهذه الأنشودة التى جرى تأليفها فى عهد رمسيس الثانى (ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق.م) بعنوان «أنشودة إلى آمون» أوصلت الميل نحو القدرة الكلية والنشاط التوحيدي الخاص بآمون رع إلى نقطة الغليان باختراع ثالث عضوى. وقضت «أنشودة إلى آمون» بأنه «لم يأت إلى الوجود إله قبله [آمون] وأن «الآلهة كافة ثلاثة: آمون ورع وپتاح، ولا ثانى لهم. واسمه الخفى هو آمون، وهو رع فى وجهه، وجسمه هو پتاح». وكما أوضح چون ويلسون (١٨٩٩-١٩٧٦) فإن «النص لا يقول «لا رابع لهم». وهذا بأن هناك ثالثاً، وقد أدمجت آلهة مصر الكبار الثلاثة فى واحد منهم، هو آمون»^(٤٤). ومن الواضح أن مفهوم الوحدة العضوية داخل التعدد تلقت تعزيزاً غير عادى بهذه

(٤٢) Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 87.

(٤٣) انظر «مصر أصل الشجرة، المجلد الأول، ص

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp.(٤٤) 368-369.

الصيغة . وقد اقترب من الناحية اللاهوتية اقتراباً مذهلاً بشكل فج من الشكل المسيحى
اللاحق للتوحيد الثالوثى الجمعى .

رغم ذلك ، وفى ظل السياق الذى اخترع فيه هذا الثالوث ، كان من المستحيل تحقيق
القفرة من الميل التوحيدي إلى أية فكرة خاصة بالتوحيد الفعلى فى إطار التعدد أو إلى
التخلى عن لاهوت التعدد والحلول immanence . ولا تذكر «أنشودة إلى آمون» الكثير
من الآلهة والإلهات الأخرى فحسب (حتى إذا ذكرت أن تلك المعبودات خلقها آمون
الذى خلق نفسه بنفسه وأنها أوجه له) ، بل إنها تستمر بطريقة تقليدية مصرية متناقضة
فى احترام هوياتها الفردية . كما أنه ليس هناك أقل قدر من الاتجاه نحو أكثر العقائد
التوحيدية كافة أصالة ، وهى السمو فوق الوجود المادى . فقد ظل آمون والآلهة
الأخرى كافة حالةً فى الطبيعة بشكل بارز .

وليس هناك من سبيل كذلك لاستبعاد احتمال أن جزءاً من هدف ثالث
آمون/رع/بتاح كان منع أية عودة متصورة إلى التوحيد . فقد جرى التفكير فيه بعد ٧٠
سنة فقط من تجربة التوحيد الأول الإخناتونى الآتونى التى أجهضت وربما كان أحد
أهدافه هو وضع لاهوت أقوى إله رئيسى محتمل فى إطار التعدد ، مما يجعل العودة إلى
التوحيد غير ضرورى .

هناك الكثير من مواطن اللبس التاريخية الخطيرة الأخرى التى لا تتعلق بما يسمى
الدور التوحيدي الفعلى لآمون رع فحسب ، بل كذلك بالقفزة الكبرى فى اتجاه الوحدة
وبعيداً عن التعدد التى بنفس الحجم ، وهو ما يميل بعض علماء المصريات إلى
افتراضه . وحتى إذا كان الاتجاه التوحيدي للثالوث الجديد واضحاً ، على الأقل مقارنة
بالواقع المركزى المعتاد للتعدد ، فإن ما يمكن العثور عليه فى نصوص الدولة الحديثة
ونقوشها التى تؤكد التعدد على نفس القعدة من الكثرة التى عليها تلك التى تُغلب
الوحدة على التعدد فيما يتعلق بآمون رع . بل إن الدوافع السياسية وراء هذا المزاج
المتناقض قد توجد فى الربط بين آلهة أكبر ثلاث مدن مصرية ، وهم آمون من طيبة ورع
من هليوبوليس وبتاح من منف . وحتى إذا كان هذا الربط تم لمصلحة آمون ، فقد أعطى
أهمية متجددة للمدينتين المصريتتين الآخرين ، وخاصة منف ، وإلهيهما . وربما كان
هذا كله بمثابة محاولة أخرى للحد من سلطة كهنة آمون فى طيبة .

مع أن ثالوث آمون/رع/پتاح العضوى خُلِق فى عهد رمسيس الثانى ، فهو لم يمنع هذا الفرعون من أن يكون لديه على ما يبدو شكوك كبيرة بشأن دور إله الكل الحصرى الخاص بآمون رع وبشأن طموحات كهنة طيبة . ومن الواضح أن أحد أهداف رمسيس الثانية السياسية والدينية هو الحد من تفوق آمون وسلطة كهنة آمون رع . وكان ذلك اتجاهاً عبر عنه الكثير من أسلافه منذ تحتمس الرابع (ح . ١٤٠٠-١٣٩٠ ق . م) . ولا يبدو أن رمسيس الثانى كان مقتنعاً بضرورة إبراز الوحدة وأوجه آمون رع القوية بطريقة قد تهبط بالآلهة الرئيسية الأقدم مثل رع وپتاح إلى الأدوار الثانوية . وقد عجل بقوة إحياء فى عبادة رع بشكله المفرد وپتاح ، بل وكذلك ست كما فعل أبوه سيتى الأول (١٢٤٩-١٢٧٩ ق . م) . بل يبدو أنه كان يؤمن بأن دور آمون لا ينبغى له الاصطدام أكثر مما يجب بدوره هو كإله يكاد يكون ندّاً لـ «الآلهة العظام» ، كما يشير أبو سمبل وغيره من المعابد .

نقل رمسيس الثانية عاصمته من طيبة إلى پى رمسيس فى الدلتا . وأطلق على أحد أبنائه اسم خع - م - واست ، القائد الأعظم لصناع معبد پتاح بمنف ، وعلى آخر اسم مرى آتوم ، العراف الأعظم لمعبد رع بهليوپوليس . وأطلق على حليف موثوق به ، وهو نب أونن اف ، الذى كان فيما قبل كبير كهنة أوزيريس ثم حتحور ، رئيس كهنة آمون رع بطيبة . وفى «النشرة» و«القصيدة» وغيرهما من النصوص التى تصف ما يسمى الانتصار فى قادش ح . ١٢٧٤ ق . م ، تكثر الإشارات المغالى فيها إلى آلهة أخرى غير آمون ، وبشكل خاص رع وحور أختى وست وآتون وسخمت ومونتو ، وكانت أسماء فرق جيشه هى رع وپتاح وست بالإضافة إلى آمون .

وعلى المستوى اللاهوتى الصرف ، لا يمكن التأكيد بشكل كاف كيف كان النسق المعقد الخاص بالأوجه التى جعلت ثالوث آمون/رع/پتاح غير توحيدى . فقد أصبح آمون رع وپتاح ، ولكن الثالوث ضم فى واقع الأمر كذلك العديد من الآلهة الأخرى . إذ كان العشرات من الآلهة الأخرى ، باعتبارها أوجهاً لآمون ، تحت سطح «الآلهة كافة ثلاثة» وآمون «الواحد ، الفرد» . وكان لآمون نفسه وجه على نحو خاص من القوة والتفرد فى شكل إله الحماية والخصوبة مبن منتصب العضو . وبالطبع بات العديد من الأوجه يقوم بدور مع پتاح الذى استوعب بشكل واضح سوكر إله الصناعات والموتى

وتاتنن إله الأمعاء والأرض ، وبالطبع كانت أوجه رع لا تعد ولا تحصى . وعلاوة على ذلك ، لم يبلغ ثالث أمون/رع/پتاح ، شأنه شأن كل ما سبقه من ثوالث ، عشرات الثوالث الأخرى ، بما فى ذلك تلك الثوالث التى شارك فيها أمون أو رع أو پتاح . كما أنه بلغ وجود العديد من الآلهة الكبرى الأخرى أو العديد من الآلهة شديدة المحلية أو هوياتها .

من الواضح أن سياق الإله الرئيسى الخاص بأمون رع يكاد يكون قد استبعد بالفعل كل جوانب التوحيد اليهودى المسيحى الأخلاقية والديمقراطية الأولية التى من الجوهر نفسه . وكان كذلك سياقاً كانت فيه الوثنية وعبادة الحيوان فى قلب النسق وكان أمون رع فيه كذلك يصور فى العديد من الأشكال البشرية والحيوانية المركبة وكذلك فى أشكال يكون عضوه منتصباً فيها ؛ وهى جميعها أمور يبغضها التوحيد الأصيل .

رغم ذلك ، هناك أوجه تشابه مذهلة بين ثالث أمون/رع/پتاح والمفهوم العبرانى الخاص بيَهُوه . فمحاولة أمون الخاصة بالقدرة الكلية وطبيعته الخفية يمكن رؤيتها بحق على أنها بشير بما سيصبح عليها يَهُوه . كما أن ألقاب أمون العديدة قريبة من الناحية اللغوية ، وليس الدلالية ، لعقيدة الوحدة شما العبرانية المتشددة اللاحقة ؛ « اسمع يا إسرائيل . الرب إلهنا رب واحد . » ومع ذلك ففى سفر التثنية نفسه ، يوصف يَهُوه بأنه « . . إله الآلهة ورب الأرباب الإله العظيم . . . »^(٤٥) . وهو ما يقترب بوضوح من ألقاب أمون ويشير بشكل يبعث على الارتباك إلى بقايا التعددية فى الديانة العبرانية .

بل إن هناك أوجه تشابه مذهلة بين ثالث أمون/رع/پتاح والثالث المسيحى . فثالث أمون/رع/پتاح كان أول محاولة للجمع بين ثلاثة آلهة أو قوى إلهية فى وحدة كاملة ، كما فعل التوحيد الجمعى المسيحى فيما بعد . وباستخدام عناصر شديدة الاختلاف ، ولكنها أدت إلى بنية مشابهة ، قضى اللاهوت المسيحى الثالثى كما افترضه فى قرون المسيحية الأولى بولس وآباء الكنيسة الأوائل بأن الأب القدير تجسد فى صورة الابن المُخلَّص يسوع الذى كانت له طبيعتان ، إلهية وبشرية ، وصلب وبُعث من موته ثم ذهب إلى الجنة على يمين أبيه ويمين الروح القدس التى هى رُوح الأب

(٤٥) سفر التثنية ٦ : ٤ و ١٠ : ١٧ .

الذى كان على الدوام مع الابن نفسه . . . وأن الأب والابن والروح القدس وحدة واحدة .

هذا الثالث المسيحى أقل تعقيداً من ثالث آمون/رع/پتاح ، ولكن يكاد يكون من المؤكد أنه على نفس القدر من التوحيد المصطنع والصعوبة فى الفهم . ولم يشغل عدم وجود المصادقية المنطقية فى ثالث آمون/رع/پتاح المصريين ، أما المفهوم الثالثوى المسيحى فقد أثار كذلك بضعة شكوك أساسية ، فيما عدا بالنسبة للآريين الذين نشأوا فى مصر منذ أوائل القرن الرابع إلى أواخر القرن الخامس الذين اعتقدوا أن الابن ليس إلهياً .

من الواضح أنه حتى إذا بدا الكثير من نصوص الكتاب المقدس المؤسسة الخاصة بالمسيحية (وليس أعمالها اللاحقة) أوج ما اعتبره التوحيد أسمى القيم- مثل الأخلاق والحب والإخاء والروحانية- فمن الناحية اللاهوتية ، ليس التوحيد المسيحى توحيداً حصرياً أصيلاً .

خلاصة القول هى أن سياق ديانة آتون ولاهوتها ولغتها بعد التجربة الإخناتونية الآتونية كانت خليطاً غربياً ومتناقضاً من التعددية ولاهوت الإله الرئيسى والاتجاهات التوحيدية . فقد كان آمون «فرداً» بينما الآلهة الأخرى موجودة وكان بعضها فرداً كذلك . وكانت هناك وحدة ، ولكن هذه الوحدة لم تؤثر بحال من الأحوال على التعدد الأساسى ، «الملايين» ، حج . وكان نموذجياً بالنسبة لمكانة آمون رع القوى على نحو كبير باعتباره إلهاً رئيسياً ، وبقياء التجربة الآتونية ، وحقيقة أن مصر لم تكن قط قادرة على بلوغ مرحلة التوحيد الكامل الأصيل . وكان ذلك هو واقع مصر الدينى الأساسى .

رغم كل الغموض بشأن تفرد آمون ، فربما كان تعريف آمون فى «أنشودة إلى الشمس» السابق ذكرها الموجودة بمتحف القاهرة بأنه «الفرد . . . رئيس الآلهة كافة . . . الواحد الذى لا نظير له» أقرب ما يكون إلى ما كان عليه بالفعل- الأكثر تفرداً فى فئة من يسمون بالآلهة المتفردين . ببساطة شديد ، فإن اصطلاح «الفرد» وغيره من الاصطلاحات التوحيدية يمكن أن تصف أيّاً من كبار الآلهة ، أى من يسمون بـ«الآلهة العظام» . وكان آمون رع يترعا ، «الإله العظيم» ، بغير منازع ، غير أنه فى الوقت نفسه

وفى عصر الدولة الحديثة نفسه، لم يمنع هذا أيًا من رع أو أوزيريس فى «كتاب الموتى» من أن يكون «رب الكل»، أو أوزيريس على لوحة أمن مُس من أن يكون كذلك «رب الأبدية، ملك الآلهة»، أو يتاح على لوحة نفر أبو من أن يكون «الإله الواحد بين الناس»، ومن أن يكون «أبا الآلهة» و«أبا الآباء» فى بردية هاريس^(٤٦).

رغم ذلك، وحتى قبل التجربة التوحيدية الآتونية، فقد كان آمون رع ولاهوت توحيد الخصاص بالإله الرئيسى، الذى كان قوياً وعالمياً بالفعل فى إطار التعددية إلى جانب نسقه السياسى الاقتصادى الطبى الداعم، إحدى المراحل المهمة التى أدت إلى التوحيد الآتونى. وبعد ديانة آتون، وعودة عبادة آمون، ربما كان اللاهوت الشمسى الخاص بالإله الرئيسى آمون رع (بالرغم من كونه مكوناً أساسياً من مكونات النسق التعددى) وسياقه المؤثر الأساسى فى نشوء التوحيد المشوب الخاص بيهوه العبرانى ومن ثمَّ التوحيد الحقيقى.

ومع ذلك فإنه إذا كان لاهوت آمون قد استطاع قبول الاتجاهات التوحيدية أو المُجَمَّلة، فهو لم يتمكن فى أية فترة من تاريخه قبول أى شىء يشبه التوحيد الحقيقى بصورة مبهمة. وكان من المنطقى تماماً أن يستخدم كهنة آمون رع أداة ما لإنهاء تجربة آتون التوحيدية البدائية. فقد ثاروا على تطور أسهموا هم أنفسهم فيه إسهاماً كبيراً وأعادوا فرض إلههم الرئيسى المُجَمَّل داخل الإطار التوحيدي التقليدى، واعتباراً من حوالى عصر الأسرة العشرين (ح. ١١٨٦-١٠٦٩ ق. م) انزلقوا إلى الأصولية والتعصب والشمولية الدينية.

ومع ذلك، وتناقضاً مع كل ما سبق، باستثناء التجربة التوحيدية الآتونية الأولى، كان لاهوت آمون رع تمجيداً لاتجاه توحيد الإله الرئيسى، واستطاع منح سلطات ضخمة للإله الرئيسى، كما تمكن من دمج التعدد فى الوحدة، غير أنه لم يستطع قط رفض التعدد والحلول ووجود آلهة عدة. لقد كان آمون «الذى خلق نفسه فى الملايين»^(٤٧) غير أن «الملايين» كانت أساس اللاهوت المصرى.

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of the Dead, Spell 17, p. 44, Spell 1B, (٤٦) p. 35, etc., Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 109 and p. 81, etc., and Breasted, James Henry, Ancient Egyptian Records of Egypt, Vol. 4, p. 162 and 351, p. 177.

(٤٧) انظر ص ١٤٣، ١٤٤-ومصر أصل الشجرة، الجزء الأول، ص ١٨٠، ١٨١.

الخلط بين التوحيد والاتجاهات التوحيدية والآلهة الرئيسية

هناك باستمرار خلط كبير بين آلهة مصر الرئيسية واتجاهاتها التوحيدية . فعلى وجه الخصوص ، هناك رأى متواتر يقول بأن نسق الإله الرئيسى المصرى القوى كان فى واقع الأمر شكلاً من أشكال التوحيد . واستخدم بعض علماء المصريات الآلهة الرئيسية التوحيدية التى لا شك فى قوتها ، وخاصة آمون ، لتخمين أن النسق المصرى كان على أقل تقدير توحيداً مستتراً . وهناك كذلك آراء تقول إن بعض الآلهة الأقدم مثل حورس ورع وأوزيريس وپتاح كانت فى الواقع توحيدية ، ذلك أنه فى وجود هؤلاء اختزل الكثير من الآلهة إلى بضع آلهة معدودة أو إله واحد . بل إن بعض علماء المصريات والمؤرخين فى القرنين التاسع عشر والعشرين مضوا إلى ما هو أبعد من ذلك ووضعوا نظريات معقدة بشأن ما يسمى بالتوحيد المصرى لا تزال قائمة حتى وقتنا هذا . وافترض بعض علماء المصريات هؤلاء أن مجمع الآلهة كان باستمرار إلهاً واحداً وأن تقسيمه إلى أوجه أو آلهة مختلفة كان مجرد مسألة تنظيم خارجى كى يفهم عامة الناس الدين فهماً أفضل .

ما لم يكن وراء تصرف المرء غرض شخصى يتعلق بالتوحيد ، فمن الممكن تفسير كل المسائل اللاهوتية واللغوية المتعلقة بالتوحيد المصرى المفترض تفسيراً معقولاً ، مع وضع الاتجاهات التوحيدية فى مصر فى موضعها الصحيح .

ارتبطت كل الآراء الخاصة بالتوحيد المصرى بشكل أو بآخر بالأثر الباقي مما أسميه فى الفصل الرابع عشر الرؤية المصرية الملفقة فى أوروبا ، أى مصر الخيالية . وقد بدأت هذه الرؤية الملفقة بالفيلسوف الإيطالى مارسيليو فيتشينو (١٤٣٣-١٤٩٩) الذى أراد دمج اللاهوت ، وخاصة الوحي المسيحى ، والسحر والعلم معاً . وقد ترجم فيتشينو كتاب Corpus Hermetica اليونانى إلى اللاتينية ، وكان يعتقد ، ومعه غيره من أعضاء الجماعات السرية أن Hermetica يعتمد على الممارسات السرية والحكمة اللاهوتية المصرية القديمة التى كانت المصدر الأول ، prisca theologica ، لكل دين ومعرفة وصورة سَبَقِيَّةٍ للمسيحية . وما أعقب ذلك كان فى كثير من الأحيان محاولة غير عادية ومتهورة لرأب الصدع الدينى بين مصر وإسرائيل (وبالتالى المسيحية) بتخيل وجود توحيد أصلى وسرى فى مصر القديمة نُقل إلى إسرائيل .

لابد أن الإثارة الفكرية لاكتشاف أنه لابد أن المصدر الأول المفترض وجوده كان طاغية . وعلى أية حال ، فإن العلماء مثل نيكولاوس كوبرنيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣) ، و جيوردانو برونو (١٥٤٨-١٦٠٠) ، وإسحاق نيوتن (١٦٤٣-١٧٤٧) وقعو فى مصيدة هذه الحكمة العظيمة الأصلية فى مصر القديمة . واعتباراً من القرن السابع عشر ، تبنى الماسونيون ، الذين كانوا يبحثون بحماس عن مرجع أو مصدر أقدم من أى من المسيحية أو اليهودية ، الخيار المصرى . وواصل العلماء البريطانيون والألمان ، الذين ارتبطوا فى الغالب بالماسونيين ، التلقيق بافتراض أشكال من فكرة التوحيد المصرى السرى . وكان العلماء المسيحيون البريطانيون ، وأبرزهم جون سبنسر (١٦٣٠-١٦٩٣) و رالف كدورث (١٦١٧-١٦٨٨) وويليام واربرتون (١٦٩٨-١٧٧٩) هم من اخترع هذه الحركة التوحيدية المصرية . وبلغت تلك الموجة من الإعجاب الدينى بمصر - فى الواقع بالدور الفلسفى والدينى المصرى الخيالى - أوجاً يدعو للاستغراب بالكاتب الألمانى فردريش شيلر (١٥٧٩-١٨٠٥) .

كانت الفكرة الأساسية هى أن ما يسمى توحيد موسى الصادر عن السماء أنشأه المصريون وكان جانباً سرياً أو خفياً من جوانب الديانة المصرية ظل محافظاً عليه باعتباره معرفة سرية ؛ لأن عامة الناس لا يمكنها سوى فهم التعددية . كما أن مذهبه التأليه الطبيعى (*) deism ووحدة الوجود (**) pantheism السريين كانا يُريان كذلك فى الديانتين المصرية والموسوية .

رفض سبنسر بشدة النسق المصرى ، وخاصة الوثنية ، غير أنه كان يعتقد أن المصريين هم أصل كل شئ فى المعرفة والديانة البشرية وكانوا يعرفون الحقيقة ، ولكنهم احتفظوا بها سرّاً . ويرى سبنسر أن موسى كان يهودياً محمراً عدلّ التعاليم المصرية أو حولها إلى شرائع عبرانية كى يفهمها العبرانيون المتمصرون . كما ضمنّ موسى نسقاً سرياً فى شرائعه ، مثلما فعل المصريون .

(*) مذهب يؤمن بالإله الخالق وحده دون الوحي والشرائع ويقوم على الإيمان بالإله بغير اعتقاد بديانات منزلة من السماء ؛ وهو يدعو إلى الإيمان بدين طبيعى مبنى على العقل لا على الوحي ، ويؤكد على الأخلاقيات منكراً ، فى القرن الثامن عشر ، تدخل الخالق فى نواميس الكون - المترجم .

(**) المذهب القائل بأن الإله والطبيعة شئ واحد وبأن الكون المادى والإنسان ليسا إلا تجليين للذات الإلهية - المترجم .

اعتقد كدورث فى كتابه «نسق فكرى حقيقى» A True Intellectual System of the Universe أنه كان هناك توحيد بدائى خفى فى مصر افترض وجود الإله الأول، وهو الإله المتعال الخفى الذى لا يراه أحد وهو من أنجب المعبودات الأخرى. ويرى كدورث أن كتاب Hermetica يعكس معتقدات المصريين والديانة المصرية ويعبر عن حن كاي بان («الواحد والكل») الخالصة بمذهب التأليه الطبيعى، وقد علّم المصريون موسى هذا النسق.

أبرز واربرتون، وكان أسقفًا پروتستانتيًا، فكرة وجود مذهب توحيدى سرى أوحى به الإله وراء التعددية الرسمية ثم كان الانحطاط إلى الوثنية وعبادة الحيوان. وطبقًا لما قاله واربرتون فقد تعلم موسى العبرانى هذا التوحيد السرى من المصريين وأبلغه لشعبه كله. غير أن واربرتون كان يرى إلى حد ما أن الإله التوحيدى المصرى السرى والأصلى لم يكن هو نفسه الإله التوحيدى اليهودى المسيحى.

وتخيل شيلر الذى ربما تأثر بالماسونية فى كتابه «بعثة موسى» Legation of Moses أن المصريين اكتشفوا بحكمتهم العظيمة أن التوحيد الذى كان فى الأساس مذهب وحدة الوجود ومذهب التأليه الطبيعى، غير أنها أخفته باعتباره سرها الأهم لأن من يلقنونه هم وحدهم من يمكنهم فهمه، وقد لقن المصريون موسى كشف أمر الإله المصرى الأعلى السرى للعبرانيين وأعطاه اسمًا، غير أنه لم يكشف منه سوى تلك الجوانب والمعنى الخارجى الذى ظن أنهم يمكنهم التعامل معه، وهو ما كان قليلًا جدًا.

يبدو أن هؤلاء جميعًا، باستثناء شيلر، كانت يحركهم رغبة مفرطة ومسيطرة. مربوطة عادة برؤية الديانة المصرية من خلال موشور مسيحى. فى قراءة أشكال التوحيد فى التعددية المصرية. ودون التهوين من قدر المسعى الدينى المخلص من جانب كدورث وآخرين، فلا بد أن نأخذ فى الاعتبار عند تقويم آرائهم الأجنحة الخفية الواعية وغير الواعية للخطرة المسيحية («أبناء الرب») وإصرار الكنيسة على المعتقد القويم. ففى زمنهم كان يُنظر عادةً إلى تعدد الآلهة على أنه نوع من العيب والعار، وكان من المستحيل الحصول على معلومات عن النصوص الدينية المصرية من مصدرها، وكانت المعرفة بصفة عامة عن مصر قليلة نسبيًا ولم تكن موضوعًا من موضوعات المنهج التاريخى والعلمى الصارم. وعلاوة على ذلك، ورغم عصر التنوير العقلانى وتقدم

العلم، كان هؤلاء العلماء كذلك ضحايا مصر الملفقة ومصر الخيالية بطريقة غير معقولة التي تراها أوروبا.

يكاد يكون من المستحيل فى الوقت الراهن فهم الطريقة التى استوعب بها كل هؤلاء العلماء البارزين الديانة المصرية بما فيها من أشكال التوحيد. فحتى فى زمنهم لم يكن ينبغى لأى قدر من الآراء الأكاديمية المكابرة أو المجنونة بشأن التوحيد المستتر، أو التوحيد الخفى، أو التوحيد الفعلى، أو التوحيد الحقيقى أن يغير الحقيقة الواضحة القائلة بأن مظهر الديانة المصرية الخارجى كان يعبر بكل وضوح عن التنوع الداخلى والخارجى والتعددية ويصورهما بعمق. وما كان ينبغى عليهم رؤيته، إذا كانوا قادرين على التغلب على أحكامهم المسبقة، هو أن هناك اتجاهات توحيدية داخل التعددية المصرية ربما أسهمت فى عملية تطور أدت فى النهاية إلى الثورة التوحيدية.

لم يكن من الممكن قبول الحقيقة البسيطة القائلة بضرورة رؤية الديانة التعددية المصرية من خلال صفاتها ونقاط ضعفها وليس بناءً على التفوق المفترض والحقيقة المطلقة للنظرة التاريخية والكلية المسيحية. وهى لا تزال مرفوضة فى زماننا هذا. ولم يكن بمقدور الكثير من علماء وقساوسة القرنين السابع عشر والثامن عشر قبول فكرة وجود آلهة وإلهات كثيرة، متناسين أن التوحيد المسيحى نفسه متعدد الأشكال. بل إنهم لم يتخيلوا احتمال أنه كان هناك تطور تدريجى من التعددية إلى التوحيد شمل الاتجاهات التوحيدية ومحاولات التوحيد المجهضة. وكان أقصى ما يمكنهم استساغته هو أن هناك توحيداً سرّياً، أو توحيداً مستتراً، مصرياً، به العديد من العيوب، غير أنه ينسجم انسجاماً إجبارياً مع المخطط الإلهى الذى يمكن فيه وصفه بأنه صورة سببية للتوحيد العبرانى وللحقيقة المطلقة الخاصة بالتوحيد المسيحى.

بطبيعة الحال، كان من المنطقى أن يطرح العلماء سؤالاً تاريخياً عما إذا كان التوحيد قد حقق منافع للبشرية أكثر من التعددية أم لا. فبدون أن نأخذ فى الاعتبار ما إذا كان المرء مؤمناً أم ملحداً، يبدو من المؤكد أن من الممكن استنتاج أن التوحيد هو أعقد النسقين، أو أنه كان من الناحية التاريخية على الأقل النسق الذى يسّر التقدم الأخلاقى والديمقراطى والاقتصادى بشكل أفضل. ومع ذلك كان هؤلاء العلماء والماسونيون الأوائل والكثير من علماء المصريات على حق بطريق الخطأ. فقد تخيلوا فى أحسن

الأحوال وحدة وجود ومذهب تأليه طبيعي عالميين إما أن المصريين اخترعوهما أو أبرزوهما. وفي أسوأ الأحوال لم يكن ما يريدونه هو رؤية تفوق التوحيد وحقيقته المطلقة على التعددية وليس سلسلة من التطورات التاريخية فحسب، بل إنهم كثيراً ما شكلوا الحقائق بحيث تتوافق مع رغباتهم. وفي نقطة ما على الطريق، لم يهتموا كون التوحيد لم يأت أولاً، وأن ديانة معقدة بشكل مذهل كالتعددية المصرية سبقت التوحيد، وخاصة التوحيد المسيحي.

في القرن التاسع عشر، ومن خلال دراسة النصوص المصرية نفسها، أصبح من المستحيل إلى حد كبير عرض الآراء بشأن وجود التوحيد المصري (ما عدا الفترة القصيرة التي دامت خمس عشرة سنة الخاصة بالتوحيد الأول الإخناتوني الآتوني في القرن الرابع عشر ق.م). ومن السهل الآن رؤية الآراء الخاصة بالصلة التليفقية منذ فيتشينو حتى واربرتون وحتى شيلر وحتى الماسونيين على أنها حس مشترك محض. وفي السنوات المتعاقبة وحتى يومنا هذا، لم يُعثر على نص إنجليزي واحد يشير ولو على نحو مبهم إلى أنه كان هناك مذهب سرى للتوحيد، رغم العثور على الكثير من النصوص المصرية التي تشير إلى ما يمكن تفسيره بسهولة على أنه اتجاهات توحيدية.

النظرية الأخرى التي لا تزال باقية بشأن أشكال التوحيد في مصر، ويجري تناقلها منذ أكثر من مائة وخمسين عاماً، هي المفهوم القائل بأن الحرف الهيروغليفي نتر يعنى بلا شك «الإله» وهو اسم مفرد، وهو بذلك يشير إلى نوع من التوحيد. وكما سنرى الآن، فإنه يمكن القول بأن المصطلح نتر، الإله، من بين أقل الحجج المستخدمة في إثبات وجود التوحيد في مصر وزناً. ومع ذلك فقد ظل هذا المفهوم موجوداً بقوة حتى وقتنا هذا بين الجماعات المنشقة.

نتر هو المصطلح المستخدم للإله في أقدم النصوص المصرية، غير أن أصله ومعناه غير واضحين.

ويبدو أن الحرف الهيروغليفي علم نتر تطور من الأعلام الطوطمية التوحيدية المشوبة في عصور ما قبل التاريخ. وفي الأصل ربما كان شعار الطوطم المحلي (نباتاً كان أم حيواناً) يُنقش على الأعلام المستخدمة للتعبير عن هوية العشيرة. وأعقب ذلك تأليه الطواطم، وتعدد الآلهة المنظم، والصور التي تمثل الأفكار والحروف الهيروغليفية،

واستخدم علم غير منقوش واحد مقترناً بالحرف الهيروغليفى الذى يرمز إلى الإله للدلالة على إله بعينه، وثلاثة أعلام أو أكثر للدلالة على مجمع الآلهة. وهناك كذلك احتمال أن يكون المصطلح نتر نشأ فى الأصل باعتباره دلالة على الملك الميت فيما يتعلق بعبادة الأسلاف. ويبدو على أية حال أن أفضل تخمين هو أن نتر تطور ليصبح دلالة على إله بعينه، بينما تعنى صيغة الجمع، نترو، آلهة كثيرة.

الأمر الواضح والمثير للدهشة هو أن التفكير الذى يشبه مصطلح نتر بالتوحيد لا يأخذ فى اعتباره وجود العديد من صيغ المفرد والجمع الهيروغليفية لنتر منذ عصر الأسرات المبكر (اعتباراً من ح. ٣١٠٠ ق.م) على أقل تقدير. فبالإضافة إلى بع نتر التى تعنى إله، شملت تلك الحروف صيغة الجمع التى تعنى آلهة، نترو، وصيغة المفرد التى تعنى إلهة، نترت، والجمع الذى يعنى إلهات، نتروت، والمثنى، نتروى ونترتى، لأزواج الآلهة مثل حورس وست وأزواج الإلهات مثل إيزيس ونفتيس، ومصطلح نتر نفر، «الإله الكامل»، للدلالة على الفرعون الحاكم.

وعلاوة على ذلك لم يكن هناك حرف هيروغلىفى فريد لنتر، مما يشير إلى أنه ربما لم يكن هناك أصل فريد أو معنى واحد لهذا المصطلح. فقد كان الشكل المفرد الذى يشبه العلم، أو الصقر على قاعدة تُمثل موضوعة على رأس عمود، أو شخص جالس وركبته لأعلى الصور الأكثر شيوعاً التى تدل على نتر مفرد، غير أنه كان هناك ما لا يقل عن ٢٠ حرفاً هيروغليفاً آخر مستخدماً كذلك لآلهة وإلهات بعينها. ومن الواضح أن الحروف الهيروغليفية التى تشير إلى جمع الآلهة والإلهات كانت متعددة كذلك: فثلاثة أعلام أو أكثر، أو علم يتبعه المخصص المذكر، الذى يمثل شخصاً ملتحياً يجلس وركبته لأعلى، وثلاثة خطوط أفقية رفيعة تشير إلى الجمع، وهذا الشخص زائد ثلاثة خطوط، أو ثلاثة صقور، أو نجمة وثلاثة خطوط، أو علم يسبق المخصص المؤنث، الذى يمثل امرأة جالسة تضع باروكة طويلة وركبتها لأعلى، أو تسعة أعلام، تعنى «مجموعة آلهة» (التاسوع)، و١٨ علماً تعنى دورتين (أو تاسوعين) من الآلهة، و٢٧ علماً تعنى ثلاث «مجموعات» (حين تُستخدم كذلك فهى تضم الآلهة كافة) . . .

يمثل أصل ومعنى المصطلح السومرى الذى يعنى الآلهة، دينجير، خطأً مشابهاً لمشكلة مصطلح نتر المصرى. فقد كان الرمز المستخدم للدلالة على دينجير هو النجم، الذى يبدو أنه كان يشير إلى شيء ما أو شخص ما فى السماء له طبيعة أسمى من طبيعة

الإنسان . وصار دينجير (وبعد ذلك إيلوفى اللغة الأكادية) يعنى ، مثل نتر ، «الإله» ، ولكن معناه غير واضح مثله مثل المصطلح المصرى .

هذا النوع من المشاكل شديد الحدة فيما يتعلق بالمصطلحين الساميين «إيل» و«إلوهيم» ، وذلك بسبب الموقف اليهودى القائل بأن كليهما يعنى الشئ نفسه ، وهو الإله الواحد . وبالنسبة للكنعانيين الأوائل ومن بعدهم العبرانيين ، يبدو أن المصطلح العام للكيانات الإلهية ، أى الآلهة المحددة ، كان إيل وكان المصطلح الذى يعنى آلهة كثيرة هو إيلوهيم .

فى زمن الديانة الطبيعية الكنعانية والتأثيرات الطوطمية ، وحتى العصر البرونزى المتأخر (القرن الرابع عشر ق . م) والعصر الحديدي المبكر (بعد ١٢٠٠ ق . م) ، كان الإله إيل ذو قرنى الثور واللحية الطويلة هو الإله الكنعانى الرئيسى . ولكن من المؤكد تقريباً أن إيل بدأ مصطلحاً عاماً للإله ، حيث كانت هناك كيانات إيل مختلفة فى الدول المدن الكنعانية : إيل إليون ، وإيل عولام ، وإيل رو ، وإيل بيتثيل ، وإيلواه ، . . . إلخ . وكانت آلهة المدن الطوطمية الرمزية الحارسة تلك إيلوهيم ، وهو المصطلح المستخدم للدلالة على الآلهة العديدة ، تماماً مثل ابن إيل اللاحق ، الرب الكنعانى وإله المطر والخصوبة والزراعة والموت والبعث بعل والآلهة المرتبطة به «بعليم» (أرباب) .

إلى جانب الأصول الموجودة فى عائلة الآلهة السامية الغربية المسماة «يا» و«ياو» و«ياه» و«ياهو» و«ياوى» و«يام» و«يارينخ» و«بيردمى» إلخ ، وربما إله القمر والحكمة والخصوبة وراعى البقر فى أور ، سين (نانا السومرى) ، كان يَهُوه هو كذلك إيل فى مرحلة مبكرة (إيل شاداي ، القدير) وبعل ، أى رب . وبعد ذلك دَخَلَ يَهُوه فى مرحلة من التوحيد المشوب حين كان يُشار إليه كثيراً بِيَهُوه إيلوهيم ، باعتباره الإله الرئيسى للإيلوهيم .

مهما كان التفسير الذى يقدم فيما يتعلق بالفروق فى المقاربة فى القسمين اليَهُوى والإيلوهى من العهد القديم ، يبدو جلياً أن الأقسام ما قبل الموسوية فى الأجزاء الأقدم من التوراة تشير على أقل تقدير إلى ذكريات آلهة عديدة ، أى إلى إيلوهيم وبعليم . وواضح كذلك أن يَهُوه استوعب فى شخصه سلطات وصفات الكثير من الآلهة ، وخاصة الكثير من الإيلات والكثير من الياهات (جمع يا) ، وعزرها . وفى بعض

الابتداعات العبرانية ورث يَهُوه حتى زوجة إيل عشيرة بأشكالها كإلهة أم وإلهة الأشجار والسارية/ العمود (مثل عمود جد المصري). ولم تكن الإغراءات التعددية قد تلاشت بين العبرانيين حين حدث هذا كله- بل سوف تستمر لقرون- غير أن المرحلة المجملة بالنسبة ليَهُوه كانت قد انتهت ويبدو أن إيلوهيم أصبح شيئاً فشيئاً مصطلحاً مقبولاً للجلال الجمعى الخاص بالإله «الحقيقى» يَهُوه. ومع ذلك استمر إيلوهيم إلى حد ما يمثل بقايا الفكرة التعددية. وكان يُستخدم فى بعض الأحيان عندما كان شخص مثل إبراهيم يتعامل مع غير العبرانيين أو كان من يبدو غير عبرانى مثل أيوب يشير إلى الرب. واستمر استخدام مصطلح إيلوهيم حتى القرن السادس ق. م بين الموحدين المتشددىين المخلصين فى توحيدهم مثل إشعياء وإرميا.

تتضح فى هذه التطورات الكنعانية والعبرانية الطوطمية وعبادة الطبيعة والتعددية والتوحيد المشوب. وكان المنطق هو نفسه على نحو صارم بالنسبة للمصطلحين نتر ونترؤ. فرغم التفسيرات المحرّفة والمشوّهة من جانب الموحّدين، تبدو هذه الافتراضات معقولة بالنسبة لكل من المصطلحين المصريين نتر/ نترؤ والمصطلحين الكنعانيين العبرانيين إيل/ إيلوهيم.

يشير الاحتمال المنطقى إلى أن مصطلح نتر لم يُستخدم قط فى أى أمر سوى السياق التعددى بشكل أساسى. وليس من الواضح أن التوحيد أو شبه التوحيد أو حتى غمط يَهُوه المبكر أو أهورا مزدا المبكر استخدم مصطلح نتر، الإله. ويظل أفضل تخمين هو أن نتر تشير إلى إله بعينه يُعبد فى مكان معين دون أية منافسة كانت من الآلهة الأخرى.

رغم بعض الغموض حين لا يُستخدم اسم الإله مع الحرف الهيروغليفى نتر، فإنه لا يبدو أن نتر كانت فى يوم من الأيام اسم علم؛ إذ لا يبدو أنها كانت تدل فى يوم من الأيام على إله واحد وليست على إله سوى هذا الإله. ويبدو أنه كان يعنى باستمرار الإله، أى إله (نتر رع، أو نتر بتاح، أو نترت إيزيس إلخ، أو حتى إله محلى مبهم)، وليس إلهاً واحداً يمكن تمييزه. فأى إله يمكن تسميته فى ألقابه «الإله العظيم»، أو حتى «الإله الأعظم». وحين تسمى إيزيس «أم الإله»، فلم يكن ذلك يوحى بأى شىء سوى أنها أم حورس وتجسيد عرش الفرعون الإله. وحتى حين أصبحت إيزيس «أم الآلهة» خلال عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق.م)، لم يبلغ ذلك الإلهات الأمهات

الأخريات . وكان الكاهن خادماً إله بعينه ، كالإله رع أو الإله حورس أو الإلهة حتحور الخ ، وكان المعبد دار إله محدد ، مثل الإله أوزيريس أو الإلهة إيزيس الخ .

عند تسمية أى إله ، بما فى ذلك أشدهم قوة من الآلهة الرئيسية (أو التوحيدية) مثل رع أو آمون ، أو حتى أصغر الآلهة ، أو الفرعون الحاكم ، كانت اللغة المصرية تستخدم نفس المصطلح نتر بنفسه . وعند الإشارة إلى الآلهة بصورة عامة ، كان المصطلح المستخدم هو نتر . وكان هناك بعض الالتباس أو التفاوت فى التعبير عن معنى الحروف الهيروغليفية التى تتضمن المصطلح نتر ؛ فعلى سبيل المثال يبدو أن أنسب ترجمة لخرت نتر (العالم السفلى) هى «المكان الإلهى الأسفل» ، بينما أنسب ترجمة لنتر تامررى هى «سادة الأرض الزراعية المحبوبة [مصر]» .

الاستثناء الواضح الوحيد لهذه القواعد العامة ، ولكنه ربما لا يكون حقيقياً ، هو سبايت (التوجيهات) ، أى متون الحكمة . فهذه النصوص عادة ما تسمى العديد من الآلهة ، حيث تستخدم فى بعض الأحيان صيغة الجمع الخاصة بالآلهة ، نتر ، إلا أنها تشير مراراً إلى صيغة المفرد للإله ، نتر - پع نتر ، الإله - فى إشارة إلى الإرادة الإلهية ، والثواب والعقاب الإلهيين . وفيما بين بعض علماء المصريات ، فُسِّر هذا على أنه دليل على التوحيد وعلى أنه نسق من طبقتين كان فيه التوحيد هو المذهب المصرى الصحيح ، الخفى بصورة أو بأخرى ، وكان التعدد هو مظهره الخارجى المخصص لاستخدام عامة الناس .

تجاهل مثل هذه المقولات أنه يبدو أن مؤلفى متون الحكمة يشيرون إلى نتر بصورة عامة ، أى إلى الإله سواء أكان رع أم أوزيريس أم پتاح أم آمون الخ ، وأنها لا تجدد فى أى موضع أية إشارة واضحة إلى أنهم كانوا يؤمنون بوجود إله واحد . وعلاوة على ذلك ، كان من الواضح أن الاتجاه العام فى متون الحكمة ، مثلها مثل سائر النصوص المصرية ، كان اتجاهًا تعددياً ويقع داخل النظام الكونى والسياسى الدينى المصرى . وفى أحسن الظروف ، ربما يكون من الممكن الحديث عن الاتجاه التوحيدي ، إلى جانب تعدد الآلهة ، فى متون الحكمة (وحتى هذا غير مؤكد) .

كان هنرى فرانكفورت فى كتابه «ديانة مصر القديمة» الصادر فى عام ١٩٤٨ هو أفضل من أوضح جدل نتر/ التعدد/ التوحيد فى متون الحكمة . فقد قال فرانكفورت

بأسلوبه البليغ واعتماداً على افتراضه أن المصريين كانت لهم «تعددية مقاربات» و«حلول متعددة» والعديد من الأساليب المختلفة والمتناقضة لمعالجة المسائل الدينية المعقدة: يُستخدَم الأصل [فى متون الحكمة] نتر التى قد تبدو «إلهًا» أو «الإله» أو «الرب». فكلمة إله شديدة الغموض، وكلمة «الإله» شديدة التحديد، والمعنى الدقيق لكلمة نتر هو «الإله الذى يجب عليك أن تحسب حسابه فى مثل هذه الظروف». وعادة ما يترجمها علماء المصريين على أنها «الرب»، وهذا مطابق للحقيقة، حيث إن علاقة المصرى بالإله الذى كان عليه أن يحسب حسابه فى لحظة معينة تكاد تسقط من الاعتبار، مؤقتاً، سائر الآلهة كافة^(٤٨). بعبارة أخرى، كانت نتر تعنى الإله الذى يُخاطَب بالفعل فى لحظة بعينها، وهو ما يمكن أن ينطبق على أى إله.

من بين علماء المصريين الأوائل، كان إ. أ. واليس بدج (١٨٥٧-١٩٣٤) أحد أقوى المؤيدين لوجود توحيد قديم وربما أصيل فى مصر القديمة. وربما كان واحداً من كبار ضحايا مصر الخيالية الملفقة. وكرس واليس على نحو خاص جهوداً ضخمة لمحاولات التفسير المتعلقة بتناظر نتر ونترِ والواضح فيما يتعلق باللاهوت التوحيدي.

كان بدج يود لو استطاع أن يوضح وجود التوحيد فى مصر القديمة بطريقة معقولة. فقد كان يعتقد فى الأساس أن هناك نتر، «إله واحد، أوجد نفسه بنفسه، وخالد، وخفى، وأبدى، وعليم، وقدير، ومبهم، وهو خالق السموات والأرض، والعالم الآخر... إلى جانب هذا الكون... [وكانت هناك] فئة من الكائنات التى كانت تسمى نتر... أى «آلهة»... وهى المقابل للملائكة الطبقة العليا وطبقات الآلهة التى نجدها فى أنساق الديانات الأخرى».

من الواضح أن بدج كان يعتقد أن أشكال التعدد والتوحيد تواجدت معاً منذ أزمان بعيدة فى مصر القديمة، «... ذلك أن أدلة متون الأهرام تبين أنه فى عصر الأسرة الخامسة (التي يحدد زمنها بأنه «حوالى عام ٣٣٣٣ ق. م»^(١)) كان التوحيد والتعدد مزدهرين جنباً إلى جنب». وكان يعتقد أن الكهنة المصريين حولوا هذا التوحيد إلى التعدد من أجل تيسير استهلاك الجماهير.

Frankfort, Henri, Ancient Egyptian Religion, An Interpretation, p. 67. (٤٨)

وفى مقدمته الضخمة لـ «كتاب الموتى» (أكثر من ١٥٠ صفحة) التى تعكس جدل القرن التاسع عشر بشأن مصر والتوحيد، اعترف بدج صراحةً بأن معنى الحرف الهيروغليفى نتر قد «ضاع»، مع أن هذا الاعتراف لم يساند دليله. ولكن بدج كتب قائلاً إنه «مهما كان معنى» فمن الواضح أنه «ينبغى حفظه للتعبير عن اسم خالق الكون، وينبغى ترجمة نتر التى عادة ما تُترجم 'آلهة' بكلمة أخرى، ولكن من المستحيل تقريباً قول ما هى تلك الكلمة». ويرى بدج أن المصريين «تصوروا وجود الإله المجهول والمبهم والأبدى واللامحدود، الذى هو الواحد؛ بغض النظر عما تعنيه كلمة الواحد...»^(٤٩).

فمن هى إذن تلك القوة، ذلك النتر الواحد الغامض، الذى اختلفت قدرته وصفاته عن سائر الآلهة، نتر، التى لم تكن آلهة بالفعل؟ بالرغم من ملايين الكلمات وأكثر من ٥٠ كتاباً، لم يقل لنا بدج من هى. فهى لم تكن حورس أو رع؛ لقد كانت نتر. فيبدو أنه يشير إلى أنها قد تكون أتوم بدوره الأزلى باعتباره الإله الخالق العظيم الذى خلق نفسه بنفسه. غير أن بدج يوضح بطريقة غير مقنعة السبب فى أن آمون كان يوصف باستمرار بالطريقة نفسها مثل أى من النتر القديمة فى أقدم النقوش وأوراق البردى. وإذا كان النتر هو الإله المصرى الواحد الحقيقى، سواء أكان خفياً أم لا، أما كنا سنجد بعضاً من هذا التلميح إلى هذا الوضع فى النصوص الدينية المصرية الوفيرة؟ ليس الواقع هو أننا لا نجد مثل هذا التلميح فحسب، ولكن كما رأينا فإن المصطلح نتر كان يُستخدم باستمرار لوصف أى إله مفرد وكان يُستخدم بهذه الطريقة لمئات الآلهة والإلهات على مر آلاف السنين.

يتعرض بدج فى الوقت الراهن لنقد شديد بشأن حكمه المسبق الساقط والثابت لفرض التوحيد على التعدد المصرى وآراء أخرى، أبرزها أخطاء التفسير والترجمة والتواريخ المتكررة (فقد استخدم بصورة عامة شبكة تجعل الحضارة المصرية تزيد فى القدم بمقدار ألف سنة عما يمكن أن تكون عليه). وكل هذه الانتقادات مبررة؛ فالكثير من أعمال بدج عفا عليه الزمن، والكثير منه متضارب ومتنافر ويتسم بعضه بحكم

Budge, E.A. Wallis, Osiris & The Egyptian Resurrection, Volume I, pp. 348, 352, (٤٩) 353 and Budge, E.A. Wallis, The Egyptian Book of the Dead, pp. xciii, xxxii, xxxiii, xci and c.

المركزية الأوروبية المسبق . ومع ذلك فإن الاتجاه السائد الذى يدعو إلى نبذ بدج تماماً (وبعض علماء المصريات الرواد الآخرين مثل إرمان) لا يمكنه صرف النظر عن أن عمله لا يمكن تجاهله فى أية دراسة لمصر ، لاتساع الموضوعات التى حاول تحليلها والدور الذى قام به فى وضع المسائل التى جرى تحليلها فيما بعد تحليلاً أكثر منطقية فى موضع الصدارة .

ولم يكن بدج وحده بين علماء المصريات الأوائل فى الإيمان بتلك الآراء الخاصة بالتوحيد المصرى ؛ فقد كان واحداً من أكثر المؤيدين عناداً إلى جانب عالم المصريات الألمانى إميل بروجش (١٨٤٥-١٩٣٠) . وعبر العديد من علماء المصريات قرب انتهاء القرن التاسع عشر عن أشكال مختلفة من رأى القائل بأن الديانة المصرية كانت توحيدية إلى حد ما أو توحيدية بشكل مستتر . وبسبب دراساتهم والتأثير الباقى لكتاب Hermetica الذى يعود إلى عصر النهضة ، أصبحت النظرية القائلة بأن الديانة المصرية بدأت كتوحيد قبل أن تنحدر إلى التعدد شائعة بصورة كبيرة بين علماء المصريات فى بريطانيا وفرنسا وألمانيا .

عبر الكثير من علماء المصريات الفرنسيين ، ومنهم إيمانويل دى روجيه (١٨١١-١٨٧٢) وچاك جوزيف شامبليون فيچاك (١٧٧٨-١٨٦٧) وأوجست مارييت (١٨٢١-١٨٨١) ، عن أشكال مختلفة من رأى القائل بأن الديانة المصرية بدأت فى الأصل كتوحيد وأن هذا التوحيد لم يقضَ عليه قط حتى وإن جرى التعبير عن الديانة المصرى من الخارج على أنها تعددية . وبدأ جاستون ماسبيرو (١٨٤٦-١٩١٦) بالاعتقاد بأن التوحيد المصرى كان تطوراً من التعددية ، قبل أن ينتهى بتشدد إلى أن الديانة المصرية كان على وجه الدقة ما وصفته به نصوصها ، وهو أنها تعددية . وأحيا علماء مصريات فرنسيون آخرون مثل أبيه إيتيان دريوتون Abbé Etienne Drioton (١٨٨٩-١٩٦١) فى أواخر الأربعينيات مفهوم التوحيد فى مصر القديمة الذى يعود إلى عصر الدول القديمة (ح . ٢٦٨٦-٢١٨١ ق . م) .

أساء كثير من علماء المصريات الآخرين تفسير الاتجاهات التوحيدية مثل لاهوت الإله الرئيسى وتجميع آلهة كثيرة فى إله واحد الذى يتسم بصفات التوحيد الحقيقى . وكان ذلك على نحو خاص حالة مذهلة لشخص متدين مثل زيجفريد مورنتس

(١٨١٤-١٩٧٠) الذى كان يعتقد أن الكهنة المصريين افترضوا وجود توحيد داخل التعددية الخارجية .

أحد أكثر الآراء غرابة بشأن ما يسمى التوحيد المصرى هو ما كان يؤمن به المؤرخ السنغالى شيخ أنتا ضيوف (١٩٢٣-١٩٨٦) . فبعد أن جمع بين آراء القرن التاسع عشر بشأن التوحيد المصرى الأصيل وحكايات الكتاب المقدس والمركزية الأفريقية ، افترض أن «موسى عاش فى زمن تل العمارنة حين كان أمنحتب الرابع (إخناتون ، ح . ١٤٠٠ ق . م) يحاول إحياء التوحيد القديم الذى كان فى ذلك الوقت قد قلل من شأنه التباهى الكهنوتى وفساد الكهنة . . . وربما تأثر موسى بهذا الإصلاح . ومنذ ذلك الحين دعا إلى التوحيد بين اليهود . وكان التوحيد بكل تجريده موجوداً بالفعل فى مصر التى استعرتة من السودان المروى وإثيوبيا شعوب التاريخ القديم المتمدينة»^(٥٠) .

بالنسبة لأحدث جدل يتعلق بالتوحيد أو ما قبل التوحيد المصرى المحتمل كما يتضمنه لاهوت پتاح/ منف على حجر شباكا ، وهو الجدل الذى بدأ فى القرن العشرين (ومازال مستمراً) ، لابد هنا كذلك أن يكون الاستنتاج هو أنه كان يمثل اتجاهاً توحيدياً وليس توحيداً . وكما رأينا وسنظل نرى ، فمن المحتمل أن لاهوت أواخر القرن الثامن ق . م ظل بقوة جزءاً من المقاربة المصرية المتعددة للآلهة بالرغم من جوانبها الوجدانية التوحيدية وفكرة الخلق المجردة من قلب (عقل) ولسان (كلمة) پتاح التى تشبه الفكرة اليهودية المسيحية .

لخص إيريك هورنوبج (المولود فى عام ١٩٣٣) فى كتابه Einführung in die Agyptologie الصادر فى عام ١٩٦٧ (وهو كتاب قُصد به أن يكون تجميعاً لمصادر علم المصریات أكثر منه وسيلة لعرض المعلومات العظيمة) الجدل الدائر حول التوحيد والتعددية بين علماء المصریات : « . . . جرت محاولات للتقليل من أهمية التوحيد المصرى بحجة أنه كان «خادعاً» وبيان وجود «إله مجهول» يمكن للتوحيد استيعابه . وإذا كان بالإمكان أن يوجد بالفعل توقير وإجلال لإله فرد ، فإن تعددية الصورة الإلهية

تظل حاضرة بقوة فى وعى المصرى . ويمكن وصف عقيدة إخناتون الذى أعاد العلم الحديث اكتشافه باعتباره مؤسساً دينياً قديماً بأنها «توحيد». وفى المستقبل قد يكون من الأفيد الحديث عن المفاهيم التكميلية فى منطق متعدد التكافؤ يوجد فيه «الإله» المفرد وجمعه، كما يظهر فى النصوص المصرية، ولا يستبعد أحدهما الآخر بالتبادل.

فى كتاب «مفاهيم الآلهة فى مصر القديمة : الواحد والكثير» Conceptions of Gods in Ancient Egypt: The One and the Many أوضح هورنوج بشكل مقنع أنه «... قبل إخناتون كان وضع أى إله فى موضع مميز لا يهدد وجود سائر الآلهة. فالواحد والكثير كانوا يعاملون على أنهم تعبيرات متكاملة لا يستبعد بعضها بعضاً».

موقف هورنوج الأساسى هو أن «... مقابلة التوحيد/ التعددية لا يبدو أنها تقدم مفتاح الحل لأنها صيغت صياغة شديدة الضيق». «وكانوا [المصريون] يرون أن طبيعة الإله يصبح من السهل الوصول إليها من خلال «تعددية المقاربات»؛ فعند إدراك هذه [المقاربات] كلها معاً فحسب يمكن فهم الكل... إذ كان المصريون يرون أن العالم يخرج من الواحد، لأن اللاموجود واحد... ولا يميز الإله الخالق العالم فحسب، بل يميز نفسه كذلك... فمن الواحد يخرج... تنوع «ملايين» الأشكال المخلوقة. وقد انقسم الإله، والخلق انقسام... والعناصر المنقسمة تعتمد على بعضها اعتماداً متبادلاً، ولكنها تظل منقسمة ما دامت موجودة... وعن طريق التحول إلى كائن يفقد الإله الوحدة الحصرية المطلقة الخاصة ببداية الأشياء... وحتى الآن لم يمكن فى أى مثال، حتى فى نصوص التوجيهات والنصائح، إثبات أن المصرى كان يعنى بـ«إله» أيّامن الفرد-الذى لا إله غيره-أو الواحد والأعلى بين الآلهة. وعلى عكس ما يؤكّد عليه باستمرار بطريقة غير دقيقة، فإن المفهوم المصرى للإله لم يشمل قط أفكاراً توحيدية ضمن مفرداته؛ بل إن الأفكار التوحيدية المشوبة أو القائلة بوحدة الوجود لا يمكن تحديدها بشكل مؤكد فى استخدام كلمة «إله»... وربما كان التوحيد مستحيلاً فى المنطق المصرى... فالتوحيد لا ينشأ داخل التعددية عن طريق التراكم البطيء لـ«الاتجاهات التوحيدية»، بل إنه يتطلب نقلاً كاملاً للأمناء الفكرية»^(٥١).

Hornung, Erik, La Grande Histoire de l'Égyptologie (Einführung in die Ägyptologie). Pp. 86-87, Conceptions of God in Ancient Egypt, The One and the Many, pp. 249, 252-253, 60 and 243.

وهكذا يرى هورنولج أن المصريين كان لديهم مقاربتان متزامنتان ومتواقفتان لألهتهم : مقارنة للواحد، للإله، أى إله، باعتباره كائنًا فريدًا فى الوقت الذى يكون فيه كائنًا معبودًا. . . ومقاربة للكثير، أى للآلهة الكثيرة فى مجمع الآلهة باعتبارها ممثلة للأوجه المتعددة للكون. ويمثل هذا اتجاهًا معاكسًا تمامًا مقارنة، كما سنرى، ببعض علماء وكتاب القرنين السابع عشر والثامن عشر وبعض علماء المصريات الأوائل الذين بالغوا فى إضفاء الصفات التوحيدية على الديانة المصرية.

قطع اقتراح هورنولج وضع الديانة المصرية فى هذا الإطار من المفاهيم المتواقفة المتكاملة - «الواحد والكثير» - شوطًا كبيرًا فى اتجاه التحضير لتقييم أفضل للديانة المصرية. ووفر هورنولج وفرانكفورت أدوات مفاهيمية قوية أنهت بالفعل الجدل الدائر حول وجود التوحيد المصرى خارج ديانة آتون. ويبدو أن آراء علماء المصريات مثل بدج وبروجش ودى روجيه ومارييت ودريوفون قد رُفِضت رفضًا حاسمًا. ومع ذلك لم ينه هورنولج وفرانكفورت بحال من الأحوال الجدلَ المتعلق بدور اتجاهات التوحيد المصرية فى التطور نحو التوحيد.

أظن أن هورنولج مخطئ بشكل أساسى فى رفضه وجود الاتجاهات التوحيدية فى مصر وفى الشك فى أنه كانت هناك مراحل توحيد مشوب فى مصر. وحتى إذا لم يعترف هورنولج بذلك، فمن الواضح أن وصفه المقاربة المصرية لـ «الواحد» اتجاه توحيدى. ففي مصر، كما فى مجتمعات كثيرة أخرى، كانت الآلهة المحلية فى عصور ما قبل الأسرات وعصر الأسرات المبكر آلهة أقاليم سبقت التوحيد المنظم وبعد ذلك تعايشت معه فى بعض الأوقات وفى أماكن كثيرة ليشكلًا معًا توحيدًا مشوبًا. وأنا أشارك هورنولج كل المشاركة فى رأيه القائل بأن ثورة مفاهيمية - حدثت مع ديانة آتون الإخناتونية - هى وحدها التى كان يمكنها ولادة التوحيد. ومع ذلك يبدو من المستحيل رفض احتمال، بل ومعقولة، أن توليفة من العوامل أدت إلى اختراع التوحيد فى مصر وفى إسرائيل. وهناك صلة واضحة بين اتجاهات التوحيد المصرية والتوحيد العبرانى يمكن افتراضها فحسب دون إثباتها، غير أنه يبدو من المستحيل إنكار أن الثورة المفاهيمية الآتونية غذتها مراحل من التوحيد المشوب والاتجاهات التوحيدية.

ربما كان لاهوت الإله الرئيسى هو مفتاح الأمر. وربما كان هذا المصطلح هو أفضل

ما يمكن تكييفه مع صفات ما بعد التوحيد المشوب والتعددية والتوحيد الخاصة بآلهة مثل أتوم وپتاج، بل وحتى آلهة مثل رع وحورس. ففي لاهوت الإله الرئيسى، لم يكن وجود آلهة كثيرة معترفًا به فحسب، كما فى التوحيد المشوب، بل كانت تُعبد عبادة نشطة إلى جانب الإله الرئيسى حتى وإن كانت مكانتها أقل بكثير، وهو أمر متوافق مع التعددية. غير أنه مع تقدم التاريخ المصرى لم تعد الآلهة الرئيسة موضوعة داخل نوع من التعددية غير المحدودة. فقد اكتسبت الآلهة الرئيسة بما تجمع لديها من سلطات الآلهة التى وحدتها المقدمات المنطقية الخاصة بالوضع الحدودى وشكلت اتجاهًا توحيدياً. ومن الواضح أن الآلهة الرئيسة، التى بلغت ذروتها فى آمون وپتاج، كانت تمثل اتجاهات توحيدية، حتى وإن كان طابع تلك الاتجاهات مشوشًا فى كثير من الأحيان، وبشكل واضح داخل إطار تعددى، وحتى إذا كان المطلوب لتهديد التعددية يزيد على لاهوت الإله الرئيسى بكثير. وكان الأمر يحتاج إلى ما يزيد كثيراً على المقدمات المنطقية للتفكير المجرد كما هو متضمن فى لاهوت پتاج/ منف قبل التمكن من تقويض المقاربة التعددية المصرية.

الواقع أن الموانع التى كانت تقف فى سبيل التوحيد فى مصر كان من الصعب تخطيها إلى حد ما. فمصر كانت غارقة فى التعددية، وفى مئات الآلهة المحلية والقومية والعالمية التى كانت تحتفظ جميعها بفرديتها. وكانت مصر غارقة فى الحلول فى الطبيعة، ولبس السمو فوق المادة. وكانت مصر غارقة فى مبدأ الطابع المتعدد للكلية؛ حح، ملايين الأوجه فى الكلية، حتى حين تكون موحدة إلى حد ما فى وظائف الإله الرئيسى الموحد. بل لم تكن الأشكال الأكثر اتساعًا من لاهوت الإله الرئيسى، مثل لاهوت آمون رع، هى التى يمكنها تغيير واقع كون التعددية فى المقام الأول مقاربة حلولية وشعائرية وحيوية ومادية ومتعددة وبراجماتية للمقدس؛ وجميعها صفات تتعارض مع التوحيد.

فى هذا السياق لم يمكن للاتجاهات التوحيدية تغيير حقيقة أن الفجوة الأساسية التى دون التوحيد لا يمكن سدها لأن التوحيد يقوم على حصرية المفهوم الواحد والتسامى فوق المادة. ومع ذلك كانت الاتجاهات التوحيدية فى مصر حقيقية، باعتبارها مفهومًا ضمن مفاهيم كثيرة داخل إطار نسق تعددى فى المقام الأول. ولا يتوافق واقع أن اتجاهات لاهوتية عديدة، بما فى ذلك الاتجاهات التوحيدية، كانت فعالة

فى أوقات مختلفة على مدار ما يزيد على ٣ آلاف عام من التاريخ الدينى المصرى مع جوهر الديانة المصرية التعددى الأساسى والغالب .

ليست الاتجاهات التوحيدية بالتوحيد، غير أن التعايش والتوتر الدائم بين التعددية والاتجاهات التوحيدية حقيقى . وقد رأينا وسنظل نرى أنه يبدو أن مصر كانت أصل الشجرة الذى ثما منه التوحيد، حتى وإن لم يكن هناك دليل مباشر على ذلك .

الاتجاهات التوحيدية والضجوة التى دون لاهوت التوحيد وأخلاقه وأخروياته

مادام التوتر بين الاتجاهات التوحيدية من جهة والتعددية من جهة أخرى يحتوئها لاهوت الإله الرئيسى، فقد كان توتراً خلاقاً، بل ويوفر ترابطاً للنسق السياسى الشمولى الشوقراطى . ومادام الاتجاه التعددى لم يتعدّ حدوداً بعينها، كما حدث مع تجربة آتون التوحيدية البدائية، فقد احتفظ فى الواقع بقيم التوحيد الأساسية التى كانت الأساس الشعبى المتين للعادات والمعتقدات المصرية . وفى الهند وبابل وكنعان الشوقراطية التعددية كان ذلك صحيحاً بلا شك، بينما أدى ذلك فى إسرائيل موسى والقضاة الشوقراطيين وحتى القرن السادس ق.م إلى صراع مرير بين التعددية والتوحيد .

أسهم الاتجاه التوحيدى المصرى، الذى تولد من التوحيد المشوب ولاهوت الإله الرئيسى، إسهاماً كبيراً فى الوصول بمصر إلى حدود التوحيد حوالى عام ١٣٥٠ ق.م بتوحيد الفرعون إخناتون الأول (وإن لم يتم عبور الحدود مع التوحيد الحقيقى، وإذا قبلنا التعريف الشامل القياسى للتوحيد). وعلاوة على ذلك فرما كان اتجاه الإله الرئيسى التوحيدى الخاص بآمون رع والتجربة التوحيدية الآتونية البدائية للمصريين، إلى جانب اتجاه الإله الرئيسى التوحيدى الخاص بمرودخ البابلى، هما إلى حد كبير التأثيران الخارجيان الرئيسيان اللذان أديا فيما بين القرن الثالث عشر والسادس ق.م إلى ظهور توحيد يَهْوَه ومن ثم إلى التوحيد الحصرى الحقيقى فى إسرائيل .

يبدو أن لاهوت الإله الرئيسى فى مصر فى عصر الأسرة الأولى (ح. ٣١٠٠-

٢٦٨٦ ق. م)، وخاصة مع وجود حورس ومن بعده رع، كان أقوى مما كان عليه فى سومر فى وجود إله الأرض إنليل أو إله الماء إنكى. بل إنه حتى صفات الإله الرئيسى الخاصة بإله القمر والحكمة الأكادى سين (نانا السومرى) كانت أبعد من أن تضارع النفوذ الذى نسبه المصريون لآلهتهم الرئيسة، غير أن سين كان له بعض النفوذ اللاهوتى التوحيدى التقليدى. وربما لم يحدث قبل القرن الثامن عشر ق. م أن بدأت دولة بابل السومرية اللاحقة تجريب مفهوم الإله الرئيسى على نفس القدر من قوة المفهوم الذى اخترع فى مصر. وأصبح مردوخ إلهاً رئيسياً فى «بابل، مركز العالم» وحظى فى النهاية بالتوقير إلى حد إقصاء سائر الآلهة دون إنكارها.

فى عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق. م)، كان الإله الرئيسى آمون رع أقوى من الإله البابلى الرئيسى مردوخ. وكان ذلك هو السياق الذى تم فيه بلوغ إخناتون (ح. ١٣٥٢-١٣٣٦ ق. م) حد الفيضان الذى أدى إلى التوحيد البدائى ثم تخطيه ذلك الحد. وبالطبع لم يكن مستغرباً أن ذلك حدث فى طيبة حيث كان للكهنة أكبر وضع ثيوقراطى وشمولى ومجمل لاهوتياً.

بقدر ما كان عليه تطور التوحيد من أهمية، لم يكن الاتجاه التوحيدى الخاص بآمون رع مع ظهور عبادة آمون سوى مرحلة. فقد كانت هناك حاجة إلى مقاربة أشد جذرية بكثير قبل التمكن من اختراع التوحيد الحقيقى. وكان جوهر لاهوت آمون، وكل الأنساق اللاهوتية الخاصة بسائر الآلهة، باستمرار هو إجمال الآلهة وإضافتها وتوحيدها فى نظرة كلية كان التنوع الحلولى هو العنصر الأساسى فيها. إذ كان آمون هو «الواحد الذى جعل من نفسه الملايين (حج)»، ولكن «الملايين» كانت هى المهم فى هذه المعادلة. وكان جوهر التوحيد وحدوياً بشكل تلقائى. وحتى فى أكثر أشكال لاهوت الإله الرئيسى اتساعاً، ظلت تلك الفجوة التعددية الأساسية التى دون التوحيد قائمة؛ ونعنى بذلك وحدة الإله وتعدد العفويين مقابل الوحدة باعتبارها الواقع الإلهى الواحد غير القابل للانقسام، أى تلك الكلية التى تتحقق من خلال الإضافة المؤقتة مقابل الكلية الدائمة باعتبارها وحدية وحدوية.

على مدار التاريخ الدينى المصرى بكامله، كان الاتجاه الدائم نحو الإجمال، ونحو استيعاب الآلهة بعضها بعضاً. ولم يكن للآلهة والإلهات المصرية صفات دائمة أو حتى

أسماء دائمة وكانت، كما رأينا، عرضة باستمرار للتركيب والدمج مع الآلهة والإلهات الأخرى. ولم يظل أى من الآلهة إلهًا رئيسيًا بشكل مستمر، حتى رع أو آمون. بل إن الآلهة الرئيسية المهمة مثل حورس ورع وأوزيريس وبتاح وآمون استوعبت بعضها بالإضافة إلى استيعاب الآلهة الأقل أهمية. وكان هناك تعاقب وتزامن للآلهة الرئيسية وليس وجود إله رئيسى دائم. وعلاوة على ذلك، كان الأمر التعددى التقليدى هو أن تلك الآلهة الرئيسية المتعاقبة والمتزامنة لم ترفض وجود الآلهة الأخرى، حتى تلك الآلهة الأخرى فى أقاليمها الأصلية. وما إن خرج يَهُوه العبرانى من أصوله التعددية حتى رفض بعزم سائر الآلهة كافة باعتبارها زائفة وفى مَرحلة تالية أنكر بعزم وجودها نفسه.

لم يكن هناك إله مصرى واحد، بغض النظر عن عظم نفوذه، بما فى ذلك آمون، قديراً بحق فى يوم من الأيام، ولم يكن أى منها متسامياً فوق المادة. فقد كان النفوذ والمعرفة والوظائف أموراً يشترك فيها المئات من الآلهة المحلية والقومية المصرية والفرعون الإله. فقد كانت الآلهة والإلهات المصرية والفرعون الإله يقتسمون الكون فيما بينهم وكانوا تشخيصات مادية حالية للقوى الكونية والطبيعية والحيوانية والبشرية. وكانوا معبودات مادية وطواطم/شعارات، وفى حالة الفرعون إلهًا متجسداً فى هيئة بشرية. أما يَهُوه فكان قديراً ومتسامياً فوق المادة بحق؛ فهو لم يشارك أى إله غيره فى شىء ولم يكن حَالا فى الطبيعة. ولم يكن قط معبوداً مادياً. وبالنسبة ليسوع، فرغم أنه قُتل وبُعث مثل أوزيريس، فقد كان مختلفاً اختلافاً جذرياً عن كل من أوزيريس وتجسد الفرعون كإله نتيجة لتضحيته الطوعية بنفسه، وطابعه الأخلاقى، ووعدته الأخرى.

خُلقت الآلهة المصرية بطريقة أو بأخرى؛ فهى ليست غير مخلوقة وموجودة خارج الزمن مثل يَهُوه. وحتى حين كانت هناك مزاعم بأن بعضها قبلى الوجود أو أنه خلق نفسه بنفسه، فإن السياق الذى كانت تُطرح فيه تلك الادعاءات (بالنسبة لأتوم أو أتوم رع أو بتاح) كانت تتصل أكثر بكونه ذاتى الوجود أكثر منه إلهًا خلق نفسه بنفسه وكونه خارج الزمن.

خرج الإله الخالق المصرى الأزلى أتوم من نون، تجسيد وارت، مياه الشواش، قبل

خلق سائر الآلهة والكون . وكان ثامون هليوپوليس ملازمًا للشواش . ووصف پتاح فى تاسوع منف بأنه قبلى الوجود بالنسبة لسائر الآلهة ولخلق الكون ، ولكنه لم يكن ، مثل يَهُوه ، قبلى الوجود بالنسبة للشواش .

من بين الآلهة المصرية الخالقة كافة ، نجد أن پتاح أقرب ما يكون إلى المبدأ الأول ، أو للمفهوم الأرسطى الخاص بـ«المحرك الذى لا يحركه شىء» ، غير أن هناك فرقًا كبيراً بين پتاح الذى كان ملازمًا لنون ، الشواش ، الذى كان پتاح نون ، ويَهُوه الذى لم ينبثق من الشواش ، بل وُجد قبل الشواش ، وكان هو «المحرك الذى لا يحركه شىء» الأواحد .

كان يَهُوه الإله الوحيد الذى ادعى أن وجوده سابق للشواش وأنه قادر على الخلق من لا شىء . وهناك مثال واحد قُدِّم على أنه «الخالق الذى لم يخلقه أحد» - آمون - والسياق الذى كُتب فيه هذا الادعاء ضمن لوحة الأخوين سوتى وهور يجعل من المشكوك فيه أن الأمر لم يكن سوى كلام مبالغ فيه يخلو من أى قصد حقيقى . والادعاءات المعتادة بالنسبة لآمون كان أنه وُلد من نفسه ولم تكن له أم أو أب ، أو أنه كان كاموتيف ، «فحل أمه» ، أو أنه كان «فردًا» ، وهى ادعاءات سبقت من أجل آلهة أخرى . وعلاوة على ذلك لم يكن هناك إله مصرى خالق واحد ، بل آلهة كثيرة ، طبقاً للمواقع الجغرافية والفترات الزمنية ؛ وكان أتوم ورع وخنوم وأتون وپتاح وآمون والإلهة نيت جميعاً خالقين للكون .

الآلهة المصرية كافة مولودة ، حتى أتوم الأزلى الذى خلق نفسه بنفسه وپتاح السابق للوجود . وكان لها رفاق وأخوة وأخوات وأطفال . ويمكن تغذيتها ومساعدتها أو قطع أطرافها مثل حورس . ويمكن خداعها أو هزيمتها أو التحكم فيها أو طردها أو إخصائها مثل ست . ويمكن أن تصبح شريرة ، مثل ست . ويمكن أن تنكمش خوفاً حين يهددها ست أو أوزيريس . ويمكن أن يغويها عرض التعرية الذى تقدمه حتحور . ويمكن أن تشيخ ويصيبها التعب مثل أتوم ورع . ويمكن أن تسمم أو حتى تصبح فى حاجة إلى علاج للصداق ، مثل رع . ويمكن التأثير عليها كى تهلك البشرية ثم تُسكر لمنعها من إهلاك البشر ، مثل حتحور أو سخمت . وكان يمكن أن ترمز إلى الذل أو الشفقة ، مثل نفتيس . بل ويمكن قتلها ثم تُبعث بواسطة التكنيكات السحرية ، مثل

أوزيريس . ويمكن أن تموت وتذهب للعيش فى الحياة الآخرة، مثل الآلهة والإلهات الأصلية الثمانية فى ثامون هرم موبوليس .

بل إن بعض متون الأهرام تشير إلى أن الآلهة يمكن تحذيرها، أو تهديدها، أو التأثير عليها بشدة أو مكافأتها بناءً على أعمالها تجاه الفرعون . وتقول التعويذة رقم ٤٨٥ فى هرم بى الأول (ح . ٢٣٢١-٢٢٨٧ ق . م) بسقارة وأهرام غيره: «بالنسبة لأى إله سوف يأخذنى إلى السماء، فليعيش ويبقى، وسوف تُذبح له العجول، وسوف تقطع من أجله القوائم الأمامية، وسوف يصعد إلى قصر حورس الذى فى السماء . أما بالنسبة لأى إله لا يأخذنى إلى السماء، فلن ينال الشرف، ولن يكون له جلد الفهد، ولن يذوق خبز بعل، ولن يصعد إلى قصر حورس . . .» وتقول التعويذة ٣١٠: «إن ضُربت [أنا الملك] فسوف يُضرب أتون . وإن عوقى شئ على الطريق [إلى السماء] فحيثنذ سوف يعوق أتوم . . .» وتشير التعويذة رقم ١٧٥ من «كتاب الموتى» إلى أن الآلهة يمكن قتلها وتعبر عن الاستياء من الآلهة التى «سنت الحرب . . . وارتكبت الآثام . . . وقتلت . . .» ويهيب أتوم بتحوت أن «يقصر سنواتها، ويقصر شهورها، لأنها ألحقت ضرراً خفياً بكل من خلقت» . بل إن أكل الآلهة المصرية لحم بعضها كان ممكناً؛ فقد هددت إيزيس بأن تأكل أحد أطراف ست، ومع أن الفرعون الإله أوناس لم يكن سوى «إله صغير»، فهو فى متون الأهرام ٢٧٣-٢٧٤ «يطبخ» و«يأكل» الآلهة «الكبيرة» و«متوسطة الحجم» و«الصغيرة» فى الحياة الآخرة^(٥٢) .

لا يمكن لأى من هذا أن ينطبق ولو من بعيد على يَهُوه . فبعد أن خرج يَهُوه من أصوله التعددية المحتملة لم يعد مخلوقاً من الناحية اللاهوتية . وهو لم يكن غير «مولود» فحسب، بل كان من المستحيل فى اللاهوت العبرانى التقليدى تخيله مهدداً أو مبتور الأطراف أو مخصياً أو هرمماً أو ضعيفاً أو مقتولاً أو له زوجة وأخوة وأخوات وأبناء، ناهيك عن معاناته من الصداق . وأدت محاولة الإسرائيليين أو اليهود الابتداعيين أو الهرطقة جعل زوجة له - هى الإلهة الأم الكنعانية عشيبة - أو ربطه بالهة أخرى - فى الغالب بعل الكنعانى - يغريهم فى ذلك التعددية فيما بين القرنين العاشر

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Pyramid Texts, pp. 96, 172 and 80-81 and (٥٢)

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of the Dead, p. 175.

والخامس ق. م إلى المعارك الدموية المتكررة بين العبرانيين ، وإلغاء الملوك الهراطقة ليهوه ، بل ودمار الدولة القومية ، قبل الانتصار النهائي للتوحيد التقليدي على التعددية .

كان التطور الضخم من المفاهيم العبرانية التقليدية إلى المفاهيم ما قبل المسيحية والمسيحية لازماً كذلك قبل أن يكون ليهوه ابن ، هو يسوع ، فى القرن الميلادى الأول . وعلاوة على ذلك كان يسوع ابن يهوه وكان المخلص المنتظر بالنسبة للمسيحيين الهراطقة فحسب ؛ أما العبرانيون التقليديون فكانوا يرون أن المخلص المنتظر لا يمكن أن يكون إلهاً ، بل يمكن أن يكون «ابن آدم» وملك/ نبى ، كما كان بصورة أو بأخرى بالنسبة للتوحيديين المسلمين اللاحقين . فقد أصبح التوحيد الإسلامى الذى خرج مباشرة من التوحيدين العبرانى والمسيحى التوحيد الذى أصر أشد ما يكون الإصرار على طابع القدرة والوحدانية للإله الواحد الأحد . ولذلك فقد اعتبر الإسلام التوحيد الجمعى المسيحى والوهية يسوع وصلب الرب يسوع أموراً يستحيل فهمها .

كانت إمكانية خداع المصريين لألهتهم ، الأمر الذى استخدمه المصريون مراراً . وكان يُستخدم باستمرار فى الاعتراف السلبي بغرض نيل الحياة الآخرة بالغش - مهرباً ضخماً آخر فى مفهوم القدرة . وكانت المفاهيم الأخلاقية الزرادشتية والمسيحية الخاصة بالحياة الآخرة كثواب وسلوى على خلاف عميق مع الأسلوب المصرى للفوز بالحياة الآخرة .

بل إن فكرة البقاء المادى الفردى بعد الموت كما مارسه المصريون كانت غير متوافقة بشدة مع التوحيد العبرانى حتى القرن السادس ق. م على أقل تقدير ، حيث كان العبرانيون الأوائل مهتمين فى المقام الأول بالبقاء الأبدى للجماعة ، أى للشعب العبرانى كامة . واتباعاً لاستهانة اليهود بمفهوم البقاء المادى الفردى ، كما ورثوه من الفرس ، فقد ارتدوا إلى رأى التقليدى الخاص بالجسد الفانى والروح التى لا تفنى وتعود للرب .

بكل بساطة كان جوهر وروح النسق المصرى السائد والدائم والداخلى والخارجى ، مثل النسق السومرى البابلى ومثل حيوية الطبيعة ، متعددًا ومركبًا وحلوليًا ووثنيًا وتعددياً وسحريًا . وكان يمثل عكس الجوهر التوحيدي الخاص بالإله الذى يسمو فوق المادة المحيط بكل شىء والعليم بكل شىء ، وبالقوة الإلهية ذات القدرة الوحدية .

وأدى ذلك بالطبع إلى اختلافات فى السلوك المنسوب إلى الآلهة والإلهات المصرية ويَهُوه العبرانى وأهورا مزدا الزرادشتى ويسوع المسيحى .

حكم آلهة وإلهات مصر التعدديين الكون والبشرية بخلط من الهبات وتقلب الأهواء والقسوة، إلى جانب القانون والنظام والعدل . وربما كان التنافس والصراع والسلوك الخادع بين الآلهة، التى كانت لها نتائج لاهوتية وسياسية خطيرة، أقل انتشاراً بعض الشيء فى اللاهوت المصرى مما فى اللاهوت السومرى . وكان الأكل والشرب وممارسة الجنس والقتال والخداع وحب الآلهة والإلهات لبعضها مشاغل معتادة للآلهة والإلهات المصرية .

كان كل من الآلهة والإلهات المصرية والفرعون الإله فى أحسن الظروف دكتاتوراً خيراً بصورة غامضة فى العادة، وفى أسوأها مستبدًا .

وحتى إذا كان موقف يَهُوه المبكر من الحكم والبشرية مشابهاً للهبات وتقلب الأهواء والقسوة الخاصة بالآلهة التعددية (الطوفان، وإبادة الشعوب المنافسة، وعقاب أيوب المؤقت، الخ)، فقد خفف ذلك إلى حد كبير دافع يَهُوه الأساسى . وكان يَهُوه المبكر «غيوراً»، ولكنه كان «رحيماً»، وكان همه الأول القتال مع العبرانيين لجعلهم أفضل، بدلاً من الحفاظ على الوضع القائم، المسمى النظام الكونى الأزلى الطبيعى . أما يَهُوه المتأخر الأخلاقى الودود والعالمى الخاص باليهود والمسيحيين فكان عكس المخطط التعددى المصرى . وعلى نحو خاص، جعل توسيع الصفة الأخلاقية لليهودية اعتباراً من القرن السادس ق . م وإضافة الهموم الأخروية وتوحيدها فى القرن الأول الميلادى بالقيم الأخلاقية المطلقة الخاصة بحب المسيحية وتسامحها العالميين، الفجوة بينها وبين المفاهيم المصرية غير قابلة للسد .

الشيء نفسه يمكن قوله بشأن المقارنة بين أهورا مزدا والآلهة والإلهات المصرية . فكثير مما كان أهورا مزدا يراه شراً، وبناءً عليه دخل فى معركة لا هوادة فيها لم يكن من الممكن أن تنتهى إلا بانتصار الخير، كان المصريون يعتبرونه جزءاً من ثنائية ضرورية للكون سوف توجد باستمرار . وكان أهورا مزدا متفائلاً ورحيماً فى الأساس، حتى وإن قسا أحياناً؛ فحتى الخطاة سوف يُنقذون فى يوم ما، بعد الكفارة، ولن يكون هناك يوم مختلف عن أى يوم غيره، بالنسبة لمن يسمون بالخطاة أو بالنسبة للعالم .

وبالمثل كان من الواضح أن الجوهر المجرد التوحيدي للإله الواحد الخفى مختلف اختلافاً جذرياً عن أى شيء اخترعه المصريون من الناحية اللاهوتية فى يوم من الأيام . بل إنه حتى «الإله الخفى» آمنون رع كان يصور باستمرار على أنه معبود مادى وكان يحل حلولاً مباشراً فى الهواء والشمس وكان يحل فى كل شيء من خلال سائر الآلهة ، باعتبارها أوجه باه . وبظهور آتون إخناتون فى القرن الرابع عشر ق . م ، اخترع المصريون إلهاً واحداً ، ولكنه لم يكن مجرداً وخفياً ؛ بل كان حالاً فى الشمس وأشعتها ، وكان مصوراً فى التماثيل . وفى أى ما كان الوقت الذى بلغ فيه لاهوت پتاح / منف كماله - وربما كان ذلك فى القرن الثامن ق . م - اخترع نسقاً مجرداً للخلق من خلال القلب / العقل واللسان / الكلمة ، غير أن پتاح ظل إلهاً تصويرياً فى هيئة بشرية . وعلاوة على ذلك ، ومع أن لاهوت پتاح / منف كان يمثل مرحلة فى اتجاه الفكر المجرد المعقد فى غط أساسى للاهوت التوحيدي ، فإن سياقه الخاص بالتعددية جعله عاجزاً عن التوصل إلى نتيجة التوحيد المجردة الخاصة بالإله الواحد الذى يمكن ربط أى شيء وكل شيء به ، بما فى ذلك الإرادة الحرة البشرية . وكان مفهوم الخفاء المجرد الذى تولّد من التأمل الفكرى الأساس الرئيسى للتوحيد المشوب العبرانى . وكان متوافقاً بشكل بارز مع الخيار العبرانى الخاص بالسمو فوق المادة وفتح السبيل أمام الإرادة البشرية والحرية والمبادئ الأخلاقية المتحفظة التى يقرها العقل البشرى والمشاعر البشرية . وكان ذلك نوعاً من الحل الوسط بالنسبة لاختراع اليونانيين مقاربة غير ميثولوجية وعقلانية فى القرن السادس الميلادى .

منذ البداية تقريباً ورغم الانتكاسات التعددية ، من الواضح أن كلاً من التوحيد المشوب ليّهو العبرانى ثم توحيد سلكا سبيل الإله الواحد الخفى والمقاربة الأخلاقية الثورية هذا . ويبدو أن أولى المراسيم والأساطير العبرانية ، فى التوراة (الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس) ، تعكس بالفعل ميلاً قوياً إلى التوحيد المشوب شديد الحصرية . وحتى فيما وصف فى الكتاب المقدس بأنه عصر إبراهيم (وعصر موسى) ، كان التوحيد المشوب العبرانى بالفعل شبه توحيد أو ما قبل توحيد . وكان هناك قدر من التوحيد فى الرؤية الإبراهيمية وفيما يسمى التوحيد المشوب اليّهوى ، وحتى فى التوحيد المشوب الإلهوى اللاحق - من النواحي اللاهوتية والأخلاقية والديمقراطية الأولى - يزيد عما فى لاهوت الإله الرئيسى التوحيدي المصرى . وكان التوحيد البدائى

الذى لم يدم طويلاً الخاص بديانة آتون فى عهد إخناتون هو وحده الذى يمثل بدايات الرؤية التوحيدية .

هناك بالطبع نظريات تقول إن جزءاً كبيراً من التوراة لم يكن مؤلفاً، أو حتى وُضعت أسسه كتراث شفاهى، فى القرن العاشر ق. م، بل إنه أوجد بالكامل تقريباً فى أواخر القرن السادس ق. م بعد السبى البابلى، مما يجعل عقيدته التوحيدية المبكرة موضع شك. ومع ذلك وبرغم تناقضات التوراة وغيرها من أسفار العهد القديم وعدم دقتها، فإن جوهرها الداخلى وبنيتها المعقدة، وكذلك الإشارات الضمنية المتكررة إلى المعركة التى شنها القادة الدينيون الإسرائيليون ضد التعددية بين الناس والكثير من الملوك، تؤيد الشذرات الأدبية المبكرة والتراث الشفاهى وجزءاً كبيراً من النصوص التوحيدية التوراتية التى كُتبت فى عهد الملك يوشع (ح. ٦٤٠-٦٠٩ ق. م)، قبل التأليف النهائى للتوراة فى القرن السادس ق. م. ويبدو أنه لا اختلاف على أنه مهما كان التاريخ الذى وضعت فيه التوراة بشكلها النهائى، فإن ما قبل التوحيد وشبه التوحيد كانا طموحاً أساسياً يسعى إليه العبرانيون اعتباراً مما يُفترض أنه العهد الموسوى فى أواخر القرن الثالث عشر ق. م، وربما كان واقعاً أساسياً اعتباراً من حوالى القرن الثامن ق. م، والواقع الأساسى اعتباراً من منتصف القرن السابع ق. م.

أكد شبه التوحيد العبرانى اعتباراً من أوصاف عهد موسى أن طبيعة يَهُوه لم تكن مثل طبيعة سائر الآلهة. وَيَصْدُقُ هذا كذلك على الوصف الذى يقدمه لنا عن إله إبراهيم الذى لم يكن قد سُمِّي يَهُوه بعد. ووُصف هذا الإله العبرانى شبه التوحيدي بأنه أشد قوة وأفضل أخلاقاً من سائر الآلهة فى الكون. بل كانت هناك ثورة ذات أبعاد ضخمة لتأكيد أن الإله لا يمكن تجسيده فى تمثال، وهو ما فرضه إبراهيم وموسى بعدوانية وتعصب.

من الواضح أن يَهُوه لم يكن من نفس طبيعة الآلهة التعددية المصرية، تماماً مثلما أن الآلهة التعددية السومرية والمصرية التى خرجت من ديانة الطبيعة الحيوية والشعارات الطوطمية لم تكن من نفس طابع معبودات ديانة الطبيعة والطوطمية. والاحتمال الذى لا يمكن إثباته هو أن موسى، أو شخصاً مثله، أضاف العديد من الصفات المصرية والبابلية إلى يَهُوه، بما فى ذلك استيعاب آمون ومردوخ لسلطات أكبر عدد ممكن من الآلهة إلى جانب صفات الإله الواحد الآتونى.

فى زمن موسى ، أو الفترة التى أصبح فيها بنو إسرائيل شعباً فى أواخر القرن الثالث عشر ق . م ، لم يكن يَهْوَه بحاجة إلى سائر الآلهة ؛ فقد كان من المفترض أنه إله وحدوى قدير ، ومن المفترض خيالاً أنه كان كذلك منذ البداية . وكان يَهْوَه كل شىء ، وبينما لم يُنكر وجود سائر الآلهة فى البداية ، فإنها لم تكن «تَوْقَر» . فقد كان يَهْوَه قديراً ولم يكن بحاجة إلى سائر الآلهة .

من الواضح أن يَهْوَه لم يكن بحاجة إلى النزاع أو الشجار مع سائر الآلهة كما هو الحال فى التعددية المصرية والتعددات كافة . ومن الواضح أنه ما إن «خلق» يَهْوَه «السموات والأرض» وأعطى الأرض «شكلاً»^(٥٣) ، لم يكن من المناسب أن يكون هناك صراع أبدى على النمط المصرى بين النظام ، ماعت ، والفوضى ، إزفح . ولم تكن الآلهة المصرية تسيطر على الفوضى أو الشر ، بل كانت تحاربها . أما يَهْوَه فقد قضى على الفوضى واستفاد من قوى الشر التى رآها مناسبة . وكان ذلك يتعارض تعارضاً تاماً مع التفكير على النمط المصرى القائل بأن الآلهة مجسدة فى الطبيعة وأنها تدير هى والفرعون الإله العمل كله طبقاً لمخطط لا يتغير .

ومع ذلك لم يكن الصراع من أجل فرض التوحيد ومضامينه على التعددية بالمعركة السهلة ؛ فقد فشل فى مصر واحتاج إلى قرون لفرضه فى إسرائيل . وبدأ الصراع فى إسرائيل على الفور بتكوين موسى المفترض لبنى إسرائيل . وفى ذلك الوقت بسيناء ، كما يقول الكتاب المقدس ، كان التوق العبرانى الشديد إلى آلهة أخرى - واقعة العجل الذهبى - محرماً خطيراً من المحرمات التى أسفرت عن مناسبات قليلة كان موسى فيها قاتلاً مرعباً . (ربما أمكن ربط العجل الذهبى بالكثير من المعبودات المصرية التى على شكل عجل أو بقرة وأبرزها أپيس باعتباره التجلى الحيوانى للإله پتاح . كما يمكن ربطه بحتحور فى شكل «العجل الذهبى» الصباحى الخاص بها ؛ وكان هناك معبد كبير لحتحور فى سراييط الخادم بسيناء يعود إلى حوالى عام ١٩٨٥ ق . م) .

وبالمثل فإن تبنى العبرانيين لديانات الآلهة والإلهات الأجنبية الأخرى مثل بعل وكاموش المؤابى وميلكوم الكنعانى (وهو كذلك مصطلح للطفل الأضحية) و«ملكة

(٥٣) سفر التكوين ، ١ : ١ و ٢ و ٢٦ و ٢٧ .

السماء» عشتروت الصيدونية وبالطبع عشيرة (رفيقة إيل أولاً ثم بعل من بعده) وعبادة أصنامها، كان طبقاً للعديد من الأنبياء السبب الرئيسى لممارسة يَهُوه الحكم الإلهى القاسى ضد العديد من الملوك الذين يميلون إلى التعددية وتدميره المملكة الموحدة ومن بعدها مملكة إسرائيل ثم مملكة يهودا.

لكن عدالة يَهُوه الإلهية لم تكن قط كافية للقضاء على التعددية. ولم يكن الكثير من الملوك العبرانيين توحيديين مخلصين فى توحيدهم؛ ذلك أنهم كانوا يفضلون تنفيذ الأعمال بطريقة براجماتية كما هو معتاد بالطريقة نفسها التى يجرى بها ذلك فى سائر أقطار الامتداد المصرى الغرب آسيوى. وقد تغاضى سليمان (بعد ح. ٩٥٠ ق. م) عن التعددية، واستمر ملوك مثل أخاب (ح. ٨٧٤-٨٥٣ ق. م) وأحاز (ح. ٧٥٣-٧٢٠ ق. م) ومنشئ (ح. ٦٨٦-٦٤٢ ق. م) فى ممارسة التعددية والتضحية بالأطفال.

طبقاً لما جاء فى سفر القضاة وسفر الملوك، يبدو كذلك أن التعددية كانت ممارسة معتادة بين الكثير من عامة العبرانيين. ويشير نصان من القرن الثامن ق. م وُجدا على شقافة جرار تخزين كبيرة عُثر عليها فى مقابر كونتيلا عجرود بصحراء النقب ونقش مقبرة من القرن السابع ق. م فى خربة الكوم بالقرب من لخيش (حالياً بمتحف إسرائيل)، وكلاهما يذكر «يَهُوه وزوجته عشيرة»، إلى ما كانت عليه تلك الآراء التعددية المتطرفة من قوة قبل وبعد معاقبة يَهُوه لمملكة إسرائيل بالدمار التام. ويشير الإصحاح ٢٣ من سفر الملوك الثانى بوضوح كذلك إلى أن هيكل أورشليم كانت به أصنام لبعل وعشيرة(*) وأن عبادة الطبيعة التعددية كانت شائعة قبل أن يدمر الملك يوشيا الأصنام ويحرّم التعددية فى بداية عهده (ح. ٦٤٠ ق. م).

لم تأت الخطوة الحاسمة فى تطور التوحيد العبرانى الكامل قبل القرن السادس ق. م مع النبيين إشعياء وإرميا. فقد أعلن إشعياء أن يَهُوه هو الإله العالمى الدائم الواحد («أنا الأول وأنا الآخر ولا إله غيرى.») وأن الأصنام التى كان سائر شعوب العالم كافة يعتقد أنها آلهة ليس لها وجود إلهى حقيقى (٥٤).

(*) «... أن يخرجوا من هيكل الرب جميع الآنية المصنوعة للبعل وللسارة (عشيرة) ولكل أجناد السماء...» سفر الملوك الثانى ٢٣: ٤ - المترجم.

(٥٤) سفر إشعياء، ٤٤: ٦.

من المحتمل كذلك أنه من الممكن الحديث فحسب عن اتساع قبول التوحيد من جانب الشعب اليهودى اعتباراً من ذلك الوقت على وجه التقريب . غير أنه حتى أثناء القرن السادس ق . م ، يشير إنكار إرميا للتعددية ، والاعتقاد بأن الرب يحل فى عناصر الطبيعة ، والتضحية بالأطفال ، إلى استمرار وجود المعتقدات الأخرى . وحتى فى القرن الرابع ، من الواضح أن قبول التوحيد لم يكن تاماً . وكانت أكبر مستوطنة يهودية فى الشتات فى ذلك الوقت ، وهى الفنتين فى مصر ، لا تزال تمارس الديانة التوفيقية الابتداعية التى لم يكن فيها ياهو نسخة قديمة من يَهُوه فحسب ، بل كان فى بعض الأحيان مقروناً بعبادة آلهة عديدة أخرى . وشمل ذلك إلهة الحب والحرب الكنعانية المصرية عنات (بيتثيل) ، ومعبود ذكر اسمه إيشومبيتيل و[خنوب] الذى ربما كان الإله المحلى الخالق التوحيدي المشوب ذا رأس الكبش وإله الشمس وفيضان النيل خنوم^(٥٥) .

ظهرت الأخلاق العالمية - المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتوحيد الحقيقى وأوج مفهوم التساداقاه ، الصلاح - كذلك مع إرميا الذى أعلن أن يَهُوه مارس الأخلاق العالمية غير المنحازة والعدل من أجل الأفراد والأمم . وكان واضحاً بالنسبة لإرميا أنه إذا كانت إسرائيل قد أخطأت ، فلا بد من معاقبتها رغم علاقة يَهُوه الخاصة مع إسرائيل . بل إن يَهُوه سوف يكافئ الجوييم (الأمم الأجنبية) على أعمالها الصالحة كما يكافئ إسرائيل . وأكد إرميا وإشعيا الاتجاه الأخلاقى التوحيدي العالمى الذى كان واضحاً مع مجىء النبيين يونان (يونس) وعاموس اللذين عاشا فى القرن الثامن ق . م ، حين كان يَهُوه لا يزال إلهاً توحيدياً مشوباً أو إلهاً شبه توحيدى .

أصبح الاعتقاد المصرى بأن شعوب «الأقواس التسعة» ، وشعوب البلاد الأجنبية ، خاسوت ، أعداء «خاسثون» يمثلون الفوضى «كادوك» مع مجىء إرميا وفتُح السبيل أمام مساواة يسوع العالمية الخاصة بالحب والأخلاق والصفح التام . على أقل تقدير ، فقد أعلن يسوع النهاية النظرية والمثالية لمفهوم خاسوت/ جوييم ذى الصلة بإعلانه غير

Ginsberg, H.I., in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. (٥٥)

العادى: «أحبوا أعداءكم. باركوا لاعنيكم. أحسنوا إلى مبغضكم. . .» وما كان لإسخراتون الذى يبدو أنه حاول مخلصاً تخفيف مبدأ الخاسوت، وربما اتبع قول موسى «بل تحب قريبك كنفسك»^(٥٦)، أن يستينع رأى يسوع الجوهرى.

بعد القرن السادس ق.م حكم الآلهة التوحيدون وشبه التوحيديين، سواء أكانوا عبرانيين أم فرساً أم مسيحيين، على أساس صارم (ولكنه متناقض) من الإيمان والخوف الفطريين والحب والأخلاق، وليس من قيام حكمهم فى الأساس على السحر الفج والقرايين والأضاحى الحيوانية، وإن استمرت تلك الممارسات بأشكال مختلفة.

اعتباراً من زمن إرميا (ح. ٦٥٠-٥٧٠ ق.م)، حدث تحول أساسى- وغير مصرى إلى حد بعيد- بعيداً عن التأثير على الآلهة بالسحر والقرايين والحيل والأدعية غير الصادقة بالخلاص الفردى والقومى. وبناء على ما قاله إرميا، فقد رأى الرب يَهْوه أنه لا «أثر» للأضاحى المقدمة من غير الصالحين: «... مُحرقاتكم غير مقبولة وذبائحكم لا تلدلى. . .» «أنا الرب الصانع رحمةً وقضاءً وعدلاً فى الأرض لأنى بهذه أسر. . .»^(٥٧) فقد طالب يَهْوه طبقاً لما قاله إرميا بالتساقا، الصلاح، والإيمان الصادق بالآله الواحد (نفسه) والعدالة الأخلاقية للجميع، بمن فى ذلك الأجانب. وكان عقاب عدم اتباع تلك الأوامر هو هلاك الأمة.

كانت وصفة إرميا الخاصة بالخلاص الفردى والقومى بمثابة نقطة تحول فى تاريخ الدبابة بعيداً عن النمط المصرى من التفكير السحرى، غير أنها استهلت كذلك نمطاً جديداً من التفكير السحرى. فقد ظهر اعتقاد بأن كل شىء يمكن تفسيره، بما فى ذلك الرفاهية الضخمة، وكذلك الكوارث القومية الضخمة، بإرادة الرب فى إثابة الأخيار ومعاقبة الأشرار. وهذا هو ما بات المؤمنون الموحدون يقبلونه، وما زالوا يقبلونه، قبولاً تاماً من ربهم. والأخلاق البروتستانتية الكالفنية المسيحية الخاصة برفاهية الشعوب البروتستانتية الضخمة والمبررة نتيجة مباشرة لهذا النوع من التفكير. وفيما بين العبرانيين على نحو خاص، أفرز هذا النوع من التفكير تفسيرات غير معقولة لأسوأ

(٥٦) إنجيل متى ٥: ٤٤، وسفر اللاويين ١٩: ١٨.

(٥٧) سفر إرميا ٦: ٢٠ و ٩: ٢٤.

الكوارث . وإذا كان الكثير من المفكرين اليهود فى الوقت الراهن يرون «الشواه»(*) على أنه مشكلة تبعث على الحيرة بسبب إخفاق الرب العبرانى الواضح فى العمل بشكل أخلاقى لحماية شعبه ، وقضى الكثير من الحاخامات اليهود الأرثوذكس والأصوليون (وبعض رجال الدين المسيحيين) بأن الشواه كان عقاباً إلهياً على ذنب فردى وجماعى يهودى .

القول بأن الحوادث الهائلة الرهيبة أو الطارئة حالات لا يكشف فيها الرب عما يفكر فيه أو يفعله فى الواقع يمكن تطبيقه على التعددية المصرية أو غيرها من التعدديات ؛ غير أنه لا يمكن تطبيقه على التوحيد العبرانى أو أى توحيد يُفترض فيه أن الرب يثيب الخير ويعاقب الشر باستمرار . بل إن التوحيد المسيحى (فى القرن الأول من عصرنا) والتوحيد المسيحى (اعتباراً من القرن السابع الميلادى) مضيا إلى أبعد من ذلك بإعلان أن إلههما العالمى يحكم على أساس من مخطط أخلاقى أسمى من أى مخطط سابق .

نشأ كذلك النمط الفارسى من شبه التوحيد ، الذى ازدهر فى القرن السادس ق . م ، مثل أشكال التوحيد الأخرى ، من التوحيد المشوب ولاهوت الإله الرئيسى ، الشبيه بنسق الإله الرئيسى المصرى . وربما كان أهورا مزدا «الإله الحكيم» ، والإله الرئيسى لمجمع الآلهة ، متصلاً بالإله الرئيسى مثراً(**) ، قبل أن يصبح إلهاً رئيسياً فى حد ذاته . ومع ذلك فقد حوّل زرادشت (حوالى القرن السادس ق . م أو القرن الثالث عشر ق . م ؟) أهورا مزدا تحويلاً جذرياً إلى الإله التوحيدي العالمى ، ربما قبل أن يحدث العبرانيون التحول نفسه بالنسبة ليَهُوه . وكان أهورا مزدا فى أواخر أيامه يضمن انتصار العدل والأخلاق فى أنحاء الكون . ومارس شبه التوحيد الفارسى تأثيراً ضخماً على طريقة التفكير العبرانية ، غير أنه كان يفتقر بصورة أو بأخرى إلى الراديكالية نفسها التى يتسم بها التوحيد المشوب أو التوحيد العبرانيان . وقد احتفظ بقوة جبارة للشر ، أهريمان ، كان لها نفوذ شبه إلهى . وربما كان ذلك هو السبب الرئيسى فى ارتداد

(*) هذه هى الترجمة العبرية لكلمة «هولو كست» التى هى من أصل يونانى وتعنى حرق القربان بالكامل ، وترجمتها فى العربية هى «المحرقة» . وقد استُخدم المصطلحين «هولو كوست» و«شواه» اعتباراً من النصف الثانى من القرن العشرين بمعنى الإبادة النازية لليهود فى أوروبا . وفى دولة إسرائيل يحيون هذه الذكرى سنوياً بما يسمى «يوم ها شواه» - المترجم .

(**) إله الشمس والنور عند الفرس - المترجم .

الزرادشتية السريع إلى أشكال التوحيد المشوب والتعددية القومية المستترة التي تسلت فيها الآلهة والإلهات القديمة، التي كان زرادشت قد حاول القضاء عليها، عائدة إلى مجمع الآلهة.

رفضت كل الديانات التوحيدية، باستثناء المسيحية، تصوير البشر على شكل الإله theriomorphism وإضفاء الصفات البشرية على الآلهة. anthropomorphism. وبينما كان المصريون يتصورون ضمن النظام الطبيعي للأمور آلهتهم على أنها معبودات حيوانية أو تركيبة من البشر والحيوان أو بشرية، كانت ذلك محرماً عند العبرانيين والفرس والمسلمين. فقد استخدمت تلك الديانات اصطلاحات إضفاء الصفات البشرية على الآلهة لوصف آلهتها (حيث يقول العبرانيون إن الإنسان صنع في «صورة» و«شبه»^(٥٨) الرب)، ولكنه كان محرماً عليها بشدة تصور الإله في هيئة صورة أو صنم.

بناءً على ما قاله هيرودوت وپلوتارخ، كان الفرس هم من لديهم موقف متطرف وشرس من عبادة الأوثان وبشكل خاص من اعتبار الحيوانات آلهة في مصر. وحتى إذا كانت تلك الادعاءات عرضة للشكوك القوية فيما يتعلق بحقيقتها التاريخية، فمن المؤكد أن الملك الفارسي قمبيز (ح. ٥٢٥-٥٢٢ ق. م) وأسلافه وخلفاءه لم يكونوا قدراً كبيراً من الاحترام لديانة مصر الوثنية، وكان بينهم تواطؤ وعلاقة حمائية خاصة مع اليهود الموحدين. ووصف هيرودوت ازدرء قمبيز وسخريته من المصريين لكونهم «سُدج» يصدقون أن الحيوان - مثل العجل أپيس - «خالق اللحم والدم الذي يمكن أن يشعر بالأسلحة الحديدية» إله. وذكر هيرودوت كذلك أن قمبيز قتل العجل أپيس والكثير من المصريين الذي كانوا مبهجين لولادة العجل أپيس. ويقول پلوتارخ إن أرتخشاشا الثالث أوخوس (ح. ٣٤٣-٣٣٨ ق. م) قتل كذلك العجل أپيسو «أكله طعاماً لعشائه». وإذا صدقنا يهود الفتنين، الذين كانوا مرتزقة في جيش قمبيز، فإن قمبيز «هدم معابد آلهة مصر كافة، ولكن أحداً لم يلحق أذى بهذا المعبد»^(٥٩) (معبد ياهو الذي لم يكن به صنم بالطبع).

(٥٨) سفر التكوين ١ : ٢٦ . « وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا » - المترجم[.

(٥٩) Herodotus, The Persian Wars, Books III-IV (Translated by A.D. Godley), Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1920, 3.29.1-3 and 2.27.1-3. Plutarch, Moralia, Volume V, Isis and Osiris, p. 29 and Ginsberg, H.I. in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Petition for Authorization to Rebuild the Yahoo Temple, p. 491-492.

لا تزعم أية وثيقة مصرية أن الوحشية وانتهاك حرمة المعابد التى يصفها هيرودوت وپلوتارخ- وهو ما يجرى ذكره فى التاريخ على أنه واحد من أكثر وقائع عدم احترام دين الشعوب الأخرى وعدم الإحساس بها إثارة للحنن- قد وقعت فى يوم من الأيام، ولكن ربما كان ذلك أمراً حتمته الحكمة والتزلف إلى المحتلين الفرس . ومن المحتمل كذلك أن هيرودوت وپلوتارخ كانا ينقلان بشكل ارتجاعى دعاية مصرية مبالغاً فيها تعبر عن الاستياء من الفرس . ورغم ذلك هناك وثيقة يشير فيها القائد البحرى المصرى المارق أوجا حور رع صنع إلى أن الفرس احتلوا معبد نيت فى سايس واعتدوا على حرمة^(٦٠) ذلك كانت بلاد فارس والإمبراطور قورش الثانى (ح . ٥٩٠-٥٢٩ ق . م) الذى مكّن من إعادة ترسيخ الاستقلال العبرانى التوحيدي فى ح . ٥٣٨ ق . م وكان الإمبراطور الفارسى أرتخشاشا الثانى (ح . ٤٠٤-٣٥٨ ق . م) ورئيس مرزبانته (ولايته) المصرية أرسامس الذى أيد مطالب الجالية اليهودية فى الفتتين الخاصة بإعادة بناء معبد ياهو- حيث كان يُضحى بالكباش التى يقدها المصريون- فى مخاطرة لأن تزداد الأمور سوءاً بسبب المصريين المتمردى فى ذلك الوقت .

الموقف المسيحى من عبادة الأصنام أكثر غموضاً بطبيعة الحال . فمن الواضح أن المسيحيين الأوائل ، المسيحيين اليهود ، لم يكونوا عبّاداً أصنام ، ولكن بحلول نهاية القرن الميلادى الأول كان المسيحيون يعتقدون أن الرب تجسد فى صورة إنسان ، وهو ما كان المصريون يعتقدونه بالنسبة للفرعون . وظل المسيحيون الأوائل قروناً يكافحون تمثال ، أو صنم ، يسوع قبل أن تجيز الكنيسة الشرقية التماثيل بشكل دائم فى عام ٨٤٣ ميلادية وتجهزها الكنيسة الغربية فى عام ١٢١٥ ؛ حيث اتفق على أن يسوع ليس موجوداً فى تماثله . ومع ذلك أكد التوحيد المسيحى بقوة ، مثل سائر الديانات التوحيدية ، رغم التباسات الكنيسة الشرقية ، أن إلههم ليس صنماً أو تمثالاً . وكان ذلك يتناقض تناقضاً شديداً مع اللاهوت المصرى . ذلك أنه حتى حين اخترع إخناتون إلهه الواحد آتون ، فى منتصف القرن الرابع عشر ق . م ، رأى أنه من الضرورى تصويره فى صورة أقل ما تكون وثنية ؛ وهى الشمس التى لها أياد بشرية .

هناك صفة أساسية أخرى للتوحيد - وهى العلاقة الخيرة والشخصية والحنونة والأخلاقية بين الإله والإنسان التى كانت أقوى ما تكون فى التوحيد المسيحى - لم تعمم فى الديانة المصرية، سواء فى العلاقة مع البشرية ككل، وهو ما رأيناه بوفرة، أو حتى فى العلاقة بالشعب المصرى.

من المؤكد أن رع لم يكن إلهاً خيراً أو حنوناً أو أخلاقياً، حتى وإن جرت محاولات فى بعض الأحيان لتصويره على هذا النحو؛ مثل حكايته التى وردت فى تعويذتى متون التواييت رقم ١١٣٠ / ١١٣١^(٦١) التى تعود إلى عصر الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥ - ١٦٥٠ ق. م) وتحدث عن خلقه الإنسان من دموعه وخلق الظروف الاجتماعية الملائمة التى أفسدها خلق الإنسان للشر. والواقع أنه بخلاف الخيرية للفرعون الجالس على العرش، كانت أية خيرية قد تكون لدى رع للبشر فى العادة فكرة تلوية تأتى متأخرة، كما فى حكاية «هلاك البشرية». فقد كان رع متورطاً باستمرار فى صراعات السلطة وكانت ردود أفعاله باستمرار هى الوحشية ونزعة الانتقام والتأمر مثله مثل البشر.

من المؤكد أن الكثير من الآلهة والإلهات المصرية كان متقلباً فى أحسن الأحوال وشريراً فى أسوأها. وتشمل قائمة الآلهة هذه آلهة المياه الخائفة، وإله الخصوبة والشمس سوبك، وأمه العذراء وإلهة الحرب نيت، وورت حكاو، «عظيمة السحر»، نافثة النار المدمرة/ الخيرة ومُنزلة البلاء ورافعته، ناهيك عن ست والإلهة الأم والمبدأ الأنثوى حتحور. وأنجبت نوت إلهة السماء وأم الموتى المبعوثين أوزيريس وإيزيس وحورس الكبير وست وتفتيس عن طريق المقامرة مع تحوت وخداع رع. بل إن إيزيس مثال الأم الحامية المثالية كانت لها جوانب متناقضة بشكل خاص فيما يتعلق بأخيها «الشرير» ست. وكان لمئات الشياطين المصريين الضارين كذلك دور فى الحياة الدنيا والحياة الآخرة وفى كثير من الحالات كان يُشار إليهم على أنهم آلهة، نتر، ولهم سلطات أقرب إلى سلطات الآلهة.

كانت العلاقات مع الآلهة فى مصر مسألة تخص الفرعون والكهنة وليس الناس.

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 7-8. (٦١)

وبعد بداية عصر الانتقال الأول (ح. ٢١٨١ ق. م) فحسب، حين جرى مد مزايا الحياة الآخرة إلى الناس كافة، كان لأحد الآلهة، وهو إله الحياة الآخرة المخلص أوزيريس، دور شخصي بالنسبة لكل شخص، أو بالأحرى هؤلاء الذين يمكنهم تلبية الشروط المادية والسحرية الخاصة بدخول الحياة الآخرة.

ومع ذلك قامت مصر بمحاولات كثيرة في اتجاه العلاقة الحنونة بين الآلهة والإنسان. وبالإضافة إلى أوزيريس، كانت إلهة النظام والحق والعدل ماعت، وأوجه الإلهة الأم إيزيس المواسية والحامية والشفافية، وحورس ابن إيزيس وأوزيريس المطيع الباحث عن العدل، وآمون الإله المبهم، وتوحيد آتون القصير الخاص بالفرعون إخناتون، جميعها بمثابة محاولات لاختراع آلهة تتسم بالدفء والحنان والعطف. وأثناء عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق. م)، كان جانب رئيسي من شخصية آمون رع هو الحنان والعطف، وخاصة بالنسبة للفقراء. ومع ذلك لم يكن أى من تلك المحاولات شاملاً أو دائماً أو حاسماً. ولم يغير أى منها إطار السحر، حكماً، المصرى تغييراً كبيراً. وظلت الترضية السحرية والتأثير على الآلهة وأصنامها أو أفتاناشها الحيوانية أو النباتية، والاستخدام الصحيح للتعاويذ والرقى ومكت ووجا (تائم الحماية والرفاهية) هى طرق العمل الشعائرية والمادية والبراجماتية الخاصة بالنسق الدينى المصرى.

رفض التوحيد العبرانى هذا كله رفضاً شديداً. دون أن ينجح فى القضاء عليه قضاءً مبرماً فى الواقع - لمصلحة سحر أكثر تعقيداً يقوم على الإيمان المطلق بقدرات الإله الواحد الخفى الذى يثيب السلوك الأخلاقى، على المستويين الفردى والقومى. وكان تساداقاه، العدل والصلاح، هو ما أراده يَهُوه وما كافح العبرانيون من أجل تحقيقه. و«أشأ»، الحقيقة والصلاح، هو ما سعى أهورا مزدا الزرادشتى إلى فرضه. وطالب يسوع بالتساداقاه الفائقة وكافح المسيحيون الأوائل كفاحاً شديداً لتحقيقه. وكانت العلاقة الحنونة والشخصية والأخلاقية والمثالية بين الرب والإنسان، التى أصبحت شيئاً فشيئاً عماد التوحيد اليهودى والفارسى والمسيحى، بمثابة اختلاف ضخم مع الموقف التعددى المصرى البراجماتى والسحرى والمادى.

وضعت الديانات التوحيدية مصير الفرد فى أيدي الفرد نفسه. وكان الأمر كذلك، كما رأينا فى الفصل التاسع، فيما يتعلق بالإحساس بالمدلول الذى عزته الديانات

التوحيدية العبرانية المسيحية والفارسية والإسلامية إلى تاريخ البشرية ومصيرها الأخرى . وكان ما وعدت به الديانات التوحيدية من الثواب الفردوسى للفرد من خلال السلوك الأخلاقى ، ونهاية المعاناة والشر ، ونهاية التاريخ العادى ، يعنى ضمناً رفض النسق المصرى الذى فيه مصير الإنسان فى الحياة الآخرة جزء من مخطط دائم يقرره من الناحية العملية التأثير السحرى وحده . وقد أتمت الأخريات التوحيدية ما كان العبرانيون يقطعونه من صلة حيوية animistic بالطبيعة كانت أساسية بالنسبة للنسق المصرى السومرى . ورفض التوحيد الحقيقى ، أو المتكامل ، حيوية الطبيعة والطوطمية وتصوير البشر على شكل الآلهة وحلول الآلهة فى الطبيعة وافترض أن هناك سيطرة واضحة للإله الذى يسمو فوق المادة على الطبيعة والحيوانات . وكان أحد النتائج الأساسية لأمر يَهُوه بنى «الإنسان» أن «يتسلطون . . . على كل الأرض» وقوله لهم أن «أثمروا وأكثروا وأملاؤا الأرض وأخضعوها»^(٦٢) نمطاً من الإرادة الحرة بالنسبة للإنسان التى كانت تتعارض تعارضاً شديداً مع التعددية . فقد غيرت الديانات التوحيدية أدوار اللعبة تغييراً جذرياً . ولست معجباً كبيراً بالبابا يوحنا بولس الثانى ، غير أنه عبر تعبيراً مثالياً عن الفكر التوحيدي المسيحى - الذى يتعارض تماماً مع فكر النسق المصرى القديم الدائم الذى لا يتغير - حين أعلن فى أحد عيد الفصح فى الخامس عشر من أبريل عام ٢٠٠١ : «فلتعيدوا اليوم بهجة وعجب اكتشاف أن العالم لم يعد عبداً لما هو حتمى . ذلك أن عالمنا هذا يمكن أن يتغير .»^(٦٣)

فى قرون العصور المسيحية والإسلامية الأولى ربما كانت الأخريات التوحيدية بمضامينها الأخلاقية التى أدركها المصريون أنفسهم هى نقطة الاختلاف الأساسية بين التوحيد المصرى والديانات التوحيدية .

النتيجة الإجمالية بسيطة ، وهى أنه ما لم يكن لدى المرء الرغبة فى تغيير التعريف القياسى للتوحيد ، فلن يكون فى الديانة المصرية باستثناء عهد إخناتون/ آتون الذى دام حوالى عشرين عاماً تقريباً فى منتصف القرن الرابع عشر ق . م ما يكفى لتأييد وجود أى نوع من التوحيد ، الحقيقى أو الافتراضى أو المستتر .

(٦٢) سفر التكوين ، ١ : ٢٦ و ٢٧ .

(٦٣) www.cin.org/pope/urbi-obi-easter-2001.html

ومع ذلك، فبرغم كل هذه القيود، على المستوى الكونى، فالمحصلة النهائية لسلسلة من الإرداف الخُلْفى(*) oxymoron. فقد كانت الفجوة بين التوحيد الأصيل ومرحلة الإله الرئيسى المتقدمة فى الديانة المصرية، وبالأخص لاهوت آمون رع، ضيقة ولكنها ضخمة. فهى صغيرة لأنها كانت ولا شك مراحل متقدمة فى التطور إلى التوحيد ودلالة منذرة بما سوف يحدث، وضخمة لأن تعدد الآلهة ووظائفهم كان فى كل مكان باعتبارها المادة الأساسية للدين والسياسة والمجتمع والفن. وهناك كذلك الإرداف الخُلْفى الخاص بلاهوت پتاح/ منف ومفهوم خلقه المجرد الذى كان بكل تأكيد مفهوماً لاهوتياً شبه توحيدى، بالرغم من سياقه الخاص بالتنوع التعددى وحيوية الطبيعة. وقبل كل شئ، كانت الفجوة غير قابلة للسد فى الأخلاق وأثارها الأخروية.

رغم ذلك أدى لاهوت الإله الرئيسى فى النهاية إلى اختراع التوحيد، أى إلى فترة قصيرة من التوحيد البدائى الآتونى. والخلاصة هى أن لاهوت الإله الرئيسى كان الديناميكية الداخلية التى كانت الديانة المصرية تميل إليها على امتداد تاريخها. كما كانت الحاجز المقدس إلى أبعد حد فى الرؤية المصرية بأن اللاهوت دائم وغير قابل للتغيير، وهو الحاجز الذى لا يمكن عبوره بالحصانة، وهو ما أثبتته فشل الثورة التوحيدية الآتونية البدائية. ومع ذلك، ودون تبنى الموقف المتطرف الخاص باستبعاد احتمال الاتجاهات التوحيدية التى أسهمت فى تشكيل الثورة التوحيدية وكذلك استبعاد أى تأثير مصرى على إسرائيل، سوف يبدو أن لاهوت الإله الرئيسى المصرى كان له تأثيره على إسرائيل وأن ديانة آتون كانت نقطة تحول تاريخية بالغة الضخامة؛ ومع أنها لم تكتمل فقد كانت بداية الثورة المفاهيمية التى أدت إلى التوحيد.

الاتجاهات التعددية/ التوحيدية فى مقابل جدل التوحيد من التعقيد بحيث لا تتواءم مع التبسيطات. وهناك الكثير من الاحتمالات وتوليفات الاحتمالات، ومما يؤسف له أن المصادر النصية والأركيولوجية لا تكفى لجعل التقسيم الدقيق أو الشامل شمولاً كلياً ممكناً. وتحليل بعض علماء المصريين المحدثين، مثل فرانكفورت وهورنوخ، وهو أنه

(*) الإرداف الخُلْفى هو اجتماع لفظين متناقضين كقولك «إنه شخص متشائم مرح» أو تصف شخصاً بأنه «كان قوياً كمنلة ضعيفاً بكبرة» أو تنعت أحد الحكام بأنه «المستبد العادل» أو أحد الساسة بأنه «الثورى المحافظ»- المترجم.

باستثناء الفترة الآتونية لم يكن هناك قط أى تطور دينى حقيقى فى مصر ينطوى على اتجاهات توحيدية ، وأنه لم يكن هناك أكثر من مجموعة من الآلهة المميزة داخل نسق من الآلهة المتعددة، تحليل لا يمكن التعامل معه إلا بحذر شديد . فمثل تلك الآراء مضللة وربما كانت غير محتملة .

ينبغى أن يمر الأمر دون قول أنه مهما كانت الأحكام القيميّة التى نطلقها فيما يتعلق بالتعددية أو التوحيد ، ومهما كانت إخفاقاتها ومهما كانت طَبَائِعُها الوهمية إلى أقصى حد ، فلا ينبغى لأى من هذا أن يؤثر على البحث المعقول لأصولها وتطورها والتأثيرات التى يُحتمل أنها كانت لكل منها على الأخرى , ولكن من الأفضل لو قلنا هذا صراحةً .

الفصل الحادى عشر

إخنا تون يخرع أول توحيد
مصحوباً بثورة العمارنة الفنية

جذور توحيد آتون البدائي: لاهوت هليوپوليس الشمسى، وعبادة آمون فى طيبة، ولاهوت الإله الرئيسى التوحيدى، والإمبريالية السياسية والدينية المصرية

كما سنرى الآن، كانت ديانة آتون تفتقر إلى الكثير من سمات ما يمكن اعتباره توحيداً مكتملاً أو حقيقياً، ولكن على المستوى اللاهوتى الخاص باختراع إله واحد على أقل تقدير، لا يمكن أن يكون هناك شك فى أن إخناتون اخترع توحيداً هو التوحيد الأول فى تاريخ البشرية. ورغم ذلك فما زال هناك تعبير عن الإنكار والشكوك بشأن هذا الأمر بين الكثير من المؤرخين وعلماء المصريات. قد تكون بعض الأسباب هى أن عملية اختراع التوحيد غير المرتبة شديدة الوضوح فى حياة إخناتون، فى إخفاقتها وفى علاقتها بما قبل التوحيد وما بعد التوحيد فى مصر، بينما نجح التوحيد فى إسرائيل فى النهاية، رغم ما كانت عليه العملية من عدم ترتيب كذلك، نجح التوحيد فى النهاية. والمسألة بكل بساطة هى أن ميل نسقنا العقلى هو التركيز على عدم الترتيب المصرى وليس على عدم الترتيب العبرانى.

ارتبط اختراع توحيد آتون البدائي ارتباطاً مباشراً بمكانة الشمس الحوية واللاهوتية التى جرى التعبير عنها فى مصر منذ أقدم العصور وبرع ولاهوت «أرض النور» الشمسى الخاص بهليوپوليس الذى استوعبته وطورته عبادة آمون فى طيبة ولاهوت الإله الرئيسى آمون رع.

من الواضح أن التمحس الدينى للشمس والاتجاهات التجميعية والتوحيدية اللاهوتية التى أسفرت فى النهاية عن ديانة آتون كانت موجودة ضمن مفهوم رع حورأختى الخاص بكهنة عبادة الشمس لإله الشمس الملكى المجمع فى عهد الأسرة الرابعة (ح. ٢٦١٣-٢٤٩٤ ق.م) فى زمن الدولة القديمة. وكان رع هو إله الدورة الشمسية وإله التعدد المتزامن والتوافق المطلق للكون. وكان رع وآلهة وإلهات تاسوع هليوبوليس يعبرون عن كلية الكون. وكان الفرعون المجسد فى صورة إله، باعتباره ابن رع، يحكم على الأرض.

رغم التقلبات، ازداد حجم الاتجاهات التوحيدية لعبادة الشمس الخاصة برع على امتداد حوالى ألف عام، ومع بداية الدولة الحديثة، ومن المؤكد فى عهد أمنحتب الثالث (ح. ١٣٩١-١٣٥٢ ق.م)، كانت مصر على حافة ديانة آتون الشمسية أحادية العبادة (مع الإيمان بوجود آلهة أخرى) أو التوحيدية، بناءً على تفسيرنا لهذين المصطلحين.

كان آتون (أو اتن) المصطلح المقدس المعتاد لقرص الشمس الخفى فى الدولة الوسطى بعد عام ٢٠٠٠ ق.م. وهناك إشارات إلى آتون فى متون التوابيت، وفى «حكاية سنوهمى» شديدة الانتشار فى عصر الأسرة الثانية عشرة (ح. ١٩٨٥-١٧٩٥ ق.م)، وعلى لوحة أبيدوس الخاصة بسحتب إيب رع الخازن الأكبر لأمنمحات الثالث (ح. ١٨٥٥-١٨٠٨ ق.م)، الخ.

ويشير سنوهمى إلى أن «الإله صعد إلى أفقه؛ ملك الوجهين القبلى والبحرى: سحتب إيب رع [الفرعون أمنمحات الأول، ح. ١٩٨٥-١٩٥٥ ق.م]، الذى من الواضح أنه قُتل... اتحد مع قرص الشمس [آتون] واندمج جسم الإله مع الذى خلقه»^(٦٤). من الواضح هنا أننا نتعامل مع عقيدة عبادة الشمس الملكية التقليدية الخاصة بهليوبوليس التى تقول إن الفرعون يصعد إلى الشمس، إلى أبيه رع ويندمج فيه ويعيش إلى الأبد. غير أن المصطلح آتون وليس رع هو المستخدم، مما يشير إشارة غير مباشرة إلى أن آتون أو رع أصبحا مصطلحين يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر، وأنه ربما كان آتون المصطلح المفضل.

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 18. (٦٤)

استُخدم مصطلح آتون مع عبارة شبيهة بتلك المستخدمة فى «سنوهى» لوصف انتقال أمنمحات الأول إلى الحياة الآخرة عند وفاة أمنحتب الأول (ح. ١٥٢٥-١٥٠٤ ق. م). وكان الاسم الحورى الأول لتحتمس الأول (ح. ١٥٠٤-١٤٩٢ ق. م) هو «حورس رع، الثور القوى ذو القرنين الحادين الآتى من آتون». وصوّر تحتمس الأول مرتدياً قرص الشمس آتون فى المعبد الذى شيده فى تومبوس إلى الشمال من كرما بالنوبة العليا. ويمكن العثور كذلك على ذكر آتون مراراً فى نصوص وأعمال فنية من عهود تحتمس الثالث (ح. ١٤٧٩-١٤٢٥ ق. م) وأمنحتب الثانى (ح. ١٤٢٧-١٤٠٠ ق. م) وتحتمس الرابع (ح. ١٤٠١-١٣٩١ ق. م) وتحتمس الرابع (ح. ١٤٠١-١٣٩١ ق. م).

فى بداية عصر الدولة الحديثة (ابتداءً من ح. ١٥٥٠ ق. م)، تشير كذلك التعاويذ التى فى «كتاب الموتى» إلى آتون. وتتساءل التعاويذة رقم ١٧: «من هو؟ إنه أتوم فى قرصه الشمسى. أو فلتقل: إنه رع حين يتجلى فى الأفق الشرقى من السماء»^(٦٥).

فى زمن أمنحتب الثانى، كان آتون يصوّر بأن له أشعة تنتهى بأياد بشرية. وأصبح قرص الشمس آتون موضع عبادة، أى إله، فى حد ذاته، وليس مجرد مصطلح يعنى قرص الشمس المرئى، وربما كان ذلك هو الحال منذ عهد الفرعون أحمس الأول (ح. ١٥٥٠-١٥٢٥ ق. م) فى مستهل الدولة الحديثة.

ترابطت تلك التطورات اللاهوتية مع التطورات السياسية ومع طموحات السياسة الخارجية المصرية وضرورتها التى كانت فى تطور اعتباراً من بداية عصر الدولة الحديثة فى ح. ١٥٥٠ ق. م. وكما رأينا فى الفصل السابق، فقد أعادت مصر أثناء تحولها إلى إمبراطورية تأكيد عالمية لاهوتها الشمسى وأكدت أن آمون رع خلق الكون وحافظ عليه. وبحلول عهد الفرعون تحتمس الثالث (ح. ١٤٧٩-١٤٢٥ ق. م) كانت عالمية آمون رع وعبادته الشمسية يُتباهى بها فى أرجاء الإمبراطورية المصرية من النوبة إلى ضفاف نهر الفرات. ولم يرث آتون إخناتون لاهوت آمون رع الشمسى الخاص بهليوپوليس فحسب، بل ورث كذلك عالميته السياسية والدينية وإمبراليته.

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of the Dead, Spell 17, p. 44. (٦٥)

بعد حوالي ٧٠ سنة من ترسيخ تَحْتَمَس الثالث الهيمنة السياسية والدينية المصرية في رتنو الغرب آسيوية، اتُخذت الإجراءات الحاسمة نحو تحويل آتون إلى إله مكتمل يُعبد عِبَادَةً فعلية في عهد والد إخناتون، أَمْنَحْتَب الثالث.

بدأ أَمْنَحْتَب الثالث الاتجاه التفضيلي تجاه آتون وأسس عبادة له. ولا تصوُّره اللوحة التي جيء بها من منزل المشرف على الخزانة بانحس في العمارنة (موجودة حاليًا في المتحف البريطاني) و«الزوجة الملكية الكبرى» تى يستحمان في أشعة آتون فحسب، بل تشير كذلك إلى الجهد المتعمد لعدم ذكر آمون في الخراطيش الملكية المحيطة بصورة آتون. واتخذ أَمْنَحْتَب الثالث خطوة غير عادية تتعلق بعدم استخدامه اسم ولادته، اسمه الثانى «آمون راض» (أَمْنَحْتَب)، واستخدام اسم العرش الملكى نب ماعت رع («رع رب ماعت» - أى رب النظام والحقيقة) كى يتحاشى أية إشارة إلى آمون. وكان قصره الفخم فى ملقطة، ووحدة ممتازة فى جيشه، والمركب الملكية، ويا، الخاصة بزوجته تى جميعها تسمى «آتون يومض» أو «قرص الشمس المتألق». وكان يُشار أحيانًا إلى أَمْنَحْتَب الثالث نفسه على أنه «قرص الشمس المتألق».

ربما أقام كذلك أَمْنَحْتَب الثالث المعابد والمقاصير لآتون، ولكن المؤكد هو أنه فى سنوات حياته الأخيرة لم يعارض قرار ابنه وربما شريكه على العرش أَمْنَحْتَب الرابع، الذى سيصبح إخناتون، بناء أربعة معابد لآتون فى الكرنك بجوار معبد آمون، بما فى ذلك چم پا آتون («آتون موجود فى عالم آتون» أو ربما «مكان لقاء آتون»).

لا يمكن كذلك استبعاد الدوافع الاقتصادية من إشارات أَمْنَحْتَب الثالث إلى آتون. إذ يبدو أنه كان مثل أبيه، تَحْتَمَس الرابع، معنيًا بسلطة كهنة آمون فى طيبة المتزايدة والموسعة.

غير أنه يبدو بصورة عامة أن أَمْنَحْتَب الثالث كان يفضل آتون من بين الآلهة كافة وليس استبعاد سائر الآلهة. كما أنه احتفظ بالصلة بكل من رع حورأختى وبمفهوم كهنة طيبة القائل بأن إله الشمس رع حورأختى كان أحد أوجه الإله الرئيسى آمون. وفى العام الحادى والثلاثين من عهده، والعام السابع من مشاركة ابنه العرش معه، كرم آمون وموت ببناء معبد آمون فى قصره بملقطة.

يبدو واضحاً أثناء عهد أمنتبب الثالث أن آتون كان لا يزال تأليهاً للشمس على نمط ديانة الطبيعة، بنفس الطريقة التي كان فيها رع فى الأصل تشخيصاً للشمس، أى تشخيص عبادة النجوم. وقد ظل قرص الشمس الذى كان باستمرار صفة لرع على حاله، ولكن كان يجرى إبراز جانب قرص الشمس آتون الخاص برع فى ذلك الوقت. إذ كان التركيز على نسخة معدلة لآتون من رع حور أختى، أى مفهوم الشمس فى الأفق، إلى رع حور أختى باعتباره الشمس طوال اليوم كله.

أوضح هذا النسق اللاهوتى الشمسى الموحد توضيحاً جيداً «لوحة الأخوين سوتى وحور»، وهما الأخوان التوأم المعماريان اللذان كانا يعملان لدى أمنتبب الثالث. فاللوحة تشير إلى آمون وحور أختى ورع وخبرى وحورس ونوت وخنوم وتتضمن قسمًا يسمى «لك السلام يا آتون». ووضعت تلك الآلهة والإلهات جميعاً داخل عبادة آمون الشمسية، ولكن أغلب الظن أن مقدمة الصراع بين آمون وآتون كان قد بدأت بالفعل.

يبدو كذلك أن صراعاً قد بدأ بين الفن المصرى التقليدى وإن ما بات يُعرف بفن العمارة. ونتائج الدينية - كان فى طور التكوين أثناء عهد أمنتبب الثالث. وعلى أقل تقدير يبدو أن مقدمات فن العمارة قد وضعت خطوطها العريضة فى عهد أمنتبب الثالث قبل توطيد جذور (هذا الفن) على يد أمنتبب الرابع/إخناتون. وتحتوى الأعمال الفنية فى العديد من المقابر التى لا بد أنه بُدء فيها فى عهد أمنتبب الثالث على خليط من النقوش التى تعد من الناحية الأسلوبية كلاسيكية وآتونية/عمارية. ويتضح هذا على نحو بارز فى حالة مقبرة رع مُس (TT55) فى طيبة، وكان رع مُس وزيراً فى عهد أمنتبب الثالث وإخناتون، وبارن نفر (TT188) الذى أصبح ساقى إخناتون وأحد كبار المهندسين المعماريين. وبين الجدار الخلفى الأيسر من مقبرة رع مُس تنويع أمنتبب الرابع بالأسلوب التقليدى دون أى تشوهات فى الجسد كذلك التى تميز بها فن العمارة، بينما يصور الجدار الأيمن أمنتبب الرابع ونفرتيتى ينعمان بأشعة آتون حيث صوراً بالأسلوب العمارة الطبيعى غير الرسمى بما فى ذلك تشوهات الجسد.

كان المفترض أن يخلف أمنتبب الثالث على العرش ابنه الأكبر تحتمس كبير كهنة. متاح فى منف. ولكن تحتمس مات فى سن صغيرة جداً واختفى من التاريخ، فيما عدا قصة إرساله قطه المحبوب المحنط «ميو» إلى الحياة الآخرة دوات فى تابوت محكم.

الصنع من الحجر . وأصبح أمنحتب الرابع/ إخناتون (ح. ١٣٥٢-١٣٣٦ ق.م) فرعونًا بالمصادفة . ولم يُعثر على أى ذكر له كطفل ، مما يشير إلى أنه لم يتلق أى تعليم خاص من أبيه ومن حاشيته . والأمر المذهل هو توقع أنه لو لم يمت تحتمس لكان من المحتمل أن يختلف مسار التاريخ ، حيث إن إخناتون ما كان ليصبح فرعونًا ، وربما لم توضع أسس التوحيد الأول .

أصبح مصطلح «عصر العمارنة» يدل على الفترة من حوالى ١٣٥٢ إلى ١٣٢٣ ق.م ويشمل عهود الفرعنة إخناتون وسمنخ كارع وتوت عنخ آمون وآى .

ومع أن أمنحتب الرابع بدأ عهده تابعًا للإله الرئيسى آمون حاملًا لقب الكاهن الأول أو العراف الأعظم لآمون ، فلم يمض وقت طويل جدًا قبل أن يظهر الصراع بين آمون وآتون فى العلن . ولا شك فى أن دوافع أمنحتب الرابع فى هذا الصراع تخص النظام اللاهوتى فى المقام الأول ، كما كان الحال بالنسبة لأبيه والفرعون السابق ، وكانت هناك كذلك اعتبارات سياسية واقتصادية ؛ وهى كيفية اجتثاث سلطات كهنة أمنة الزائدة عن الحد فى طيبة .

من الواضح أن أمنحتب الرابع أصبح فى وقت ما فيما بين الحادية عشرة والسادسة عشرة شريكًا لأبيه على العرش . وربما كانت أول مهمة رسمية يقوم بها هى حاكم منف وأور خرب حموتيو ، القائد الأعظم للصناع والحرفيين ، أى الكاهن الأكبر لمعبد پتاح ، وهو المنصب الذى تولاه خلفًا لأخيه الراحل تحتمس .

يتضمن الصرح ، بخت ، الثالث عن المدخل الجنوبى لمعبد آمون فى الكرنك الذى شيده والد أمنحتب الرابع فى طيبة وزينه الشريك الحديد على العرش صورة للشريك الصغير على العرش وهو يعبد رع حور أختى ذارأس الصقر حيث يقوم وهو فى الوضع القياسى للفرعون المصرى بقتل خفتى ، أى أحد الأعداء . كما أنه يتضمن كذلك صورة لقرص الشمس آتون . وتصوره عتبة فى مقبرة خرواف فى غربى طيبة (TT192) ، التى تعود كذلك إلى السنوات الأولى من عهد أمنحتب الرابع ، وهو يتعبد لرع حور أختى وأتوم وحتحور وماعت . ويصور نقش التتويج فى مقبرة رع مس أمنحتب الرابع تباركه عند تتويجه الإلهة ماعت .

يبدو من المؤكد تقريباً أن إله أمنحتب الرابع الرئيسى من الناحية الرسمية خلال الفترة الأولى من حياته كفرعون. بغض النظر عن الأفكار التى كانت لديه فى خلفية عقله. هو رع حور أختى مجسداً فى آمون رع، وأنه كان يبجل سائر الآلهة والإلهات ويوقرها كما كان يفعل أبوه. ولكنه فى الفترة نفسها، واعتباراً من العام الأول من عهده، لابد أن شيئاً كان يثور فى عقله بالفعل. وفى جبل السلسلة شمالى الفنتين، حيث كان يقطع الحجارة لمعابدها التى شيدها فى الكرنك الشرقى، تصوره لوحة يتعبد لآمون رع، ولكنها تصفه كذلك بأنه «الكاهن الأول لرع حور أختى المبتهج فى الأفق باسمه شو (ضوء الشمس) الذى هو آتون». وكانت معابد الشمس الأربعة التى بدأ تشيدها فى الكرنك الشرقى، حول جُم پا آتون، مكرسة فقط لآتون، وإن احتوت على إشارات إلى آمون وشو ورع حور أختى، وكان أحدها، وهو المخصص لاستخدام نفر تيتى، يسمى «هوت بن بن» (دار حجر بن بن)، فى إشارة إلى تل الخلق الشمسى الأزلى الخاص بآتوم رع.

لم يكن أمنحتب الرابع قد سُمى إخناتون بعد ولم يصبح ابن الإله الواحد آتون، ومع ذلك كان قد قطع شوطاً طويلاً فى طريقه إلى إزعاج كهنة آمون أصحاب النفوذ، حيث شرع فى الثورة الآتونية، بل وبذر بذور ثورة آمون رع المضادة فى المستقبل.

ومع بناء جُم پا آتون فى الكرنك، ظهرت الأعمال الفنية الأولى التى يمكن وصفها بأنها تمثل «أسلوب العمارة» الجديد. وبناء على المبادئ والقوانين التقليدية الصارمة الخاصة بالفن المصرى وأهمية الفن التشكيلى كقالب من قوالب التعبير والرسوم الدينية والاجتماعية، كانت تلك ثورة ضخمة. ومن المؤكد أنها أضافت المزيد من الوقود إلى نيران السخط المشتعلة بين كهنة آمون.

ربما أقام إخناتون فى العام الثالث من عهده احتفال الحب سد، أو احتفال اليوبيل، اللافت للنظر إلى حد كبير فى معبده الجديد جُم پا آتون. وكان ذلك أمراً غير عادى إلى حد كبير حيث إن أعياد الحب سد كانت تُنظَّم للمرة الأولى فقط بعد مضى ثلاثين عاماً للفرعون على العرش. ولكن الأمر الأكثر غرابة هو أنه لم تكن هناك إشارات تعدادية فى مراسم الاحتفال؛ فبالإضافة إلى أنشودة أنشدت للإلهة حتحور، يبدو أن آتون وحده هو من جاء ذكره. وربما كان احتفال الحب سد هذا تكريماً لآتون وليس لإخناتون.

فى العام الخامس من عهده، غير أمنتحپ الرابع اسم ميلاده إلى إخناتون («النافع لآتون»)، حيث أسقط الإشارة «آمون راض» (أمنتحپ). كما غير اسمه الحورى من «الثور القوى، على الریش» إلى «الثور القوى، محبوب آتون»، فى إشارة أخرى إلى أنه لم يعد مرتبطاً بآمون بغطاء رأسه الذى فى ریشتان أو الصولجان، واس، ذى الریش الذى كان شعار إقليم طيبة. وبعد ذلك بدأ تشویر عبادة أبيه آتون، حيث حول آتون من كونه مجرد إله قرص الشمس المرنى وأحد أوجه رع إلى إله الشمس المعلن. ومنح إخناتون، الذى لا شك فى أنه تزوج نفرتيتى (حمت نيسوت ورت، أى «الزوجة الملكية الكبرى») حين أصبح شريكاً على العرش، زوجته اسماً إضافياً أوضح صلتها بآتون وحب إخناتون وتقديره الكبير لها، وهو نفر نفرتو آتون، أى «جميلة جميلات آتون» أو ربما كامل هو جمال آتون» أو «تام هو كمال آتون».

ولكن لا بد أن كان هناك بعض تلمس الطريق، أو التغطية، لازال قائماً، حيث توجد وثائق من العام الخامس تشير إلى آتون باسم حور آتن (حورس آتون). ورغم ذلك فإن مفتاح ثورة آتون كان قد اتضح بالفعل؛ فلم يعد آتون مجرد الإله المفضل من بين آلهة وإلهات غيره كما كان الحال بالنسبة لوالده أمنتحپ الثالث، بل إنهم أخذوا فى التخلص من سائر الآلهة والإلهات باطراد وباتت طيبة تسمى «مدينة تألق آتون».

بعد ذلك واصل إخناتون، بخلیط من الإخلاص الواضح والتعصب الجلى، ثورته بالتخلی عن طيبة ومعبد الكرنك فى العام الخامس أو السادس من عهده، حوالى عام ١٣٤٨ ق. م. وقد شيد عاصمة جديدة تماماً ومدينة مقدسة أسماها أخيتاتون (تسمى الآن تل العمارنة)، على سهل خال متسع على بعد حوالى ٢٠٠ ميل شمالى طيبة و ١٠٥ ميل جنوبى منف على امتداد شاطئ النيل فى إقليم الأرنب البرى الخامس عشر من الوجهة القبلى. وأخيتاتون هى «مدينة أفق، أخت، آتون». وكانت تلك صلة واضحة بحور أختى (حورس، الشمس، فى الأفق) وبرع حور أختى. وفى العام السادس، أقام إخناتون ١٤ لوحة حدود حول المدينة، وكانت واحدة من اللوحات الأخيرة التى كانت ستقام. لوحة الحدود لا تزال تتضمن أسماء آلهة أخرى فى ألقابه الملكية. فقد كان حورس لا يزال فى اسم الملكى الأول - «حورس الحى؛ الثور القوى محبوب آتون» - وفى الاسم الحورى الذهبى، حتى وإن كان حورس «يمجد اسم

آتون». وقد أبقى كذلك على لقب «الربتين»، الإلهة الرخمة (أنثى النسر) نخب ربة الوجه القبلى وإلهة الكوبرا وجات ربة الوجه البحرى، وفى اسمه «ابن رع» إخناتون وهو «وحيد رع»... «العظيم فى حياته، الذى وهب الحياة للأبد». (٦٦).

ولكن مع كل تلك التحفظات، من ذا الذى يشك فى أن مدينة إخناتون «النموذجية»، التى انتهى الجزء الأكبر منها فى العام الثامن من عهد إخناتون، كانت مكرسة بالكامل وبشكل رائع لعبادة الإله الواحد الجديد، قرص الشمس، آتون. وبلغت مساحة دار آتون، أو حرم المعبد الرئيسى بأفتيته المفتوحة الستة، وبؤرته معبد چم پا آتون ومعبدان آخران، هما دار الابتهاج ودار البن بن، ٢٤٩٨ قدمًا (٤، ٧٤٩ متر) × ٩٥١ قدمًا (٣، ٢٨٥ متر). وكان يحيط به على الجانبين ٣٦٥ مائدة قرايين من الطوب اللبن تمثل الوجهين القبلى والبحرى وكل يوم من أيام السنة. وكان بالمدينة معبدان كبيران آخران لآتون، أبرزهما هو دار آتون (حوت آتون) الذى فيه «شرفة التجلى» حيث كان إخناتون، ومعه أسرته، يطل على الناس باعتباره إلهاً. وكان يمتد على «الطريق الملكى» البالغ طوله خمسة أميال قصر ضخم للملك، بما فى ذلك مقران للحريم والعديد من المقاصير والقيلات الضخمة للأعيان والمباني الإدارية ومكتب السجلات («مكان مراسلات الفرعون») والمستودعات والمذابح الشعائرية. وعلى الطرف الجنوبى من الطريق كانت تقع حديقة جميلة للصلاة تُعرف باسم مار آتون ربما كان فيها كذلك «شرفة تجلى». وفى الجزء الشرقى من المدينة كانت هناك قرية العمال. وفى الجروف الشرقية للمدينة، بدأ بناء حوالى ٢٥ مقبرة منحوتة فى الصخر.

وحد آتون الجديد، أى عبادة قرص الشمس الخفى التى اخترعها إخناتون وجرى تكريسها فى مدينته المقدسة أختاتون، رع حور أختى باعتباره إلهاً ومفهوماً عالميين للشمس مع تجسيد ضوء الشمس وإله الجو الذى بين الأرض والسماء شو. وجرى رفع مبدأ شو، ضوء الشمس - أشعة الشمس - إلى الواقع الجوهري للكون والحياة. وأبقى إخناتون كذلك على المفهوم الأساسى لماعت - الحكم بناءً على «حقيقة» التوافق الكونى الأزلى. كما استوعب الوضع الإمبريالى والعالمى الذى بلغته بقوة مصر وألهتها وخاصة آمون رع مع تكون الإمبراطورية التى أرسى دعائمها تحتمس الثالث (ح).

١٤٧٩-١٤٢٥ ق. م) وأضاف مفاهيم الإخاء . وتبنى إخناتون مبدأ العالمية السياسية واللاهوتية لآمون رع وخفف من جوانب المهيمن الخاصة به فيها ليصبح تقريباً فى وضع الحاكم المعيل الأبوى تجاه غير المصريين . وكما أقام فراعنة الدولة الحديثة السابقين منذ عهد تحتمس الثالث المعابد واللوحات لآمون رع وغيره من الآلهة فى النوبة وآسيا، هاهو إخناتون يشيّد المعابد لآتون فى عمق النوبة فى مدينة چم آتون الجديدة بالقرب من كاوا، وفى سوريا فى موقع لا يزال مجهولاً.

كان إله الشمس آتون فى المقام الأول نوعاً من خلاصة صفات رع حور أختى وشو، إلا أن ذكر حور أختى وشو قُضى عليه فى نهاية الأمر من الناحية العملية وأصبح آتون رغم كل الاعتبارات مشابهاً لرع الأسمى وصفاته الشمسية كافة . ومازال نص ديانة آتون الأساسى، وهو «الأنشودة الكبرى لآتون» التى ربما أُلّفت فيما بين العام السادس والتاسع، يذكر «شو الذى هو آتون» فى مقدمتها، ولكنها تعلن: «أيا آتون الحى . . . تحتضن أشعتك البلاد . . . لأنك رع، فأنت تصل إلى أقصى المدى . . .»^(٦٧) وفيما بين العامين السادس والثانى عشر من عهد إخناتون أصبح وصفه هو: «رع يحيا، حاكم الأفق . . . رع الأب، الذى يعود كإله الشمس [آتون]^(٦٨) كان آتون هو رع . ومع ذلك فإنه بخفة يد بارعة ألغى رع فى واقع الأمر، حيث كان آتون هو الذى يُعبد بشكل مباشر وليس رع . ومع أن آتون هو الوجه المُجَمَّل لرع، بل الوجه الرئيسى له، فقد كان هو ما يهم وليس رع . ولذلك كان آتون هو الأقرب من الوضع التوحيدي، بينما كان صعود رع غير المباشر إلى ما يقارب الوضع التوحيدي نظرياً صرفاً.

جسّد توحيد آتون الشمسى البدائى مذهب التوافق الإلهى المركب (كان رع والتاسوع هما الكون) والعالمية التى تمحورت حول إله الشمس رع ثم حول آمون رع . ومع أن توحيد آتون البدائى الذى أعلنه إخناتون أولاً كان يفصله عن عبادة هليوبوليس الشمسية التى تمحورت حول أنوم رع وشو، فهى لم تبعد عنه سوى خطوات قليلة .

(٦٧) المرجع السابق، ص. ٩٦-٩٧ .

(٦٨) Aldred, Cyril, Akhenaton, King of Egypt, Bains, John and Malek, Jaromir, Atlas of Ancient Egypt, p. 45 and Hornung, Erik, Conceptions of God in Ancient Egypt,

The One and the Many, p. 246.

كان الاتجاه القوى نحو التوافق الإلهي المطلق الذى جرى التعبير عنه فى لاهوت هليوپوليس هو المجال الذى نما فيه لاهوت آتون التوحيدي البدائى . ولكن فيما بين رع وآتون ، كان هناك تطور لاهوتى جرى بالنسبة لآمون رع . ويبدو أنه لا شك فى أن وضع رع باعتباره الإله الرئيسى الفائق والأوجه التوحيدية لآمون رع هى التى أثرت على توسيع توحيد آتون الأول . وقد أبرز استيعاب آمون لرع وكل سلطاته وأوجهه كافة ، وخاصة تجسده فى هيئة الشمس ، برعاية من لاهوت طيبة القوى ، التحرك نحو منزلة الإله الرئيسى الفائق والتوحيد الأول . والواقع أن طيبة لم تلتهم رع مع آمون رع فحسب ، بل إنها التهمت لاهوت هليوپوليس الشمسى وحماسته . كما أنها حولت آمون إلى إله توحيدى كان فى واقع الأمر الإله الوحيد ذا النفوذ الحقيقى ، والإله الوحيد الذى يستحق الاسترضاء والتوقير ، حتى وإن بقيت سائر الآلهة أوجهاً له وظلت تغطى بالتوقير .

ورث آمون من رع ، تماماً مثلما ورث آتون من رع . وبخلاف الحقيقة الأساسية التى تقول إنه من الواضح أن آمون رع باعتباره الإله العالمى كان يجرى الحد من وجوده لمصلحة آتون بصفته الإله العالمى ، لم يكن هناك ما هو جوهرى إلى حد كبير فى إخناتون وهو يتغنى بمجد إله الشمس رع باعتباره آتون ، تماماً مثلما كان من سبقه من الفراعنة يتغنون بمجد آمون باعتباره إله الشمس رع . وبهذا المعنى وحتى تلك اللحظة ، كان إخناتون يتصرف بالأسلوب المصرى التقليدى الخاص بتوحيد الآلهة مع بعضها ولم يفعل شيئاً مختلفاً كثيراً عن أبيه أمنحتب الثالث .

ولكن بحلول العام الخامس أو السادس على أقل تقدير من عهد إخناتون ، كان قد بلغ الكمال الثورى للاهوته الآتونى أو كشفه ؛ فقد رُفض المفهوم المصرى الأساسى الخاص بالتعدد ، وكان آتون الواقع الإلهى الوحيد وكانت ضياء شمس - أشعته - المبدأ الفريد الذى يستند عليه كل شئ فى الحياة . وهاهو يوجد إله واحد ومبدأ تفسيرى واحد وقد رُفض سائر الآلهة والإلهات ، بأشكالها الفردية أو المركبة . ومع أن هذا الأمر لا يزال بدون إثبات ، فربما كان ذلك هو الوقت الذى أغلق فيه إخناتون كل المعابد المكرسة فى مصر لآلهة غير آتون وشرع فى سياسة واسعة النطاق لتدمير تماثيل آمون وكشط اسمه فى كل مكان . ويعتقد بعض علماء المصريات أن تلك السياسة واسعة النطاق الخاصة بالتدمير والمحو لم تحدث حتى قرب نهاية عهد إخناتون فى العام الرابع عشر أو الخامس عشر .

كان آتون قرص الشمس الحلولى immanent والمرئى والجميل . وكان هذا الإله الواحد الجديدي يصور إلى حد كبير بنفس الطريقة التى أسسها والد إخناتون أمحتب الثالث ؛ وهى قرص الشمس الأحمر مع الصل وعنخ الصادر عنه أشعة الشمس الخيرة التى تمتد لتصبح أياد بشرية تحمل تيممة عنخ ، أو بضعا منها . ولهذا السبب لم تكن صورة آتون بحال من الأحوال حيواناً طوطمياً ، بل كانت إضفاء للصفات البشرية بشكل طفيف وأقرب ما تكون إلى صورة ديانة الطبيعة ، ولكنها كانت رغم ذلك صورة وكانت تعرض على هذا النحو حيثما كان يُعبد آتون .

كان آتون إخناتون باعتباره إلهاً فرداً جديداً من الناحية اللاهوتية ، ولكنه لم يكن جديداً من حيث الشكل الذى يصور عليه . وحتى من الناحية اللاهوتية ، فلا بد من أخذ التطور كله نحو مفهوم آتون ، وبالأخص مكانة ضوء الشمس ، شو ، المحورية ، فى الحسابان . فلا بد أن ننظر إلى لاهوت إخناتون على أنه ثورة وتراكم لعملية طويلة . و خلاصة القول هى أن إخناتون قفز قفزة نحو توحيد الشمس الأحادى والأول لم يقفزها كهنة هليوبوليس وطيبة على نحو كبير بنسقيهما الخاصين برع وأمون رع ولم يكملها أبوه بتفضيله لآتون .

ولكن تظل هناك أسئلة أساسية : هل كان آتون أول إله توحيدى وقريباً من أى من الإله العبرانى القدير شبه التوحيدى المبكر وتوحيد يهوه العبرانى العالمى المتأخر ؟ هل كان آتون إلهاً توحيدياً على النمط العبرانى أو الإسلامى اللاحق أم هو إله توحيد متعدد الأشكال على النمط المسيحى ؟ إلى أى حد كان آتون مختلفاً عن سائر الآلهة فى مجامع الآلهة المصرية ؟ إلى أى حد كان آتون تجسيدا للطبيعة وتوحيداً لسائر الآلهة ؟ إلى أى حد كان آتون غمطاً جديداً كل الجدة من الإله ، وهو الإله الفرد المحدد الأصيل الذى كان أكثر من مجرد الشمس المادية ؟

لا يبدو أن أيّاً من نصوص عصر العمارنة أو أعماله الفنية التى وصلتنا يجيب إجابة شافية عن الأسئلة الخاصة بما إذا كان ذلك الواقع الإلهى الفرد ، وهذا الإله الواحد ، أحادياً مادياً مثل الشمس ، أم إلهاً قديراً موجوداً فى كل مكان بأشعته التى تهب الحياة ، أم إلهاً يزيد على كونه شمساً مادية وأشعتها .

بطبيعة الحال ربما لم تكن هناك أهمية كبيرة في ذلك الوقت لما إذا كان آتون مادياً أو أكثر من مادي، أو ما إذا كان نمطاً جديداً كل الجدة من الإله، وذلك مقارنة برفض آمون وسائر الآلهة كافة وحظرها، والإعلان التوحيدي الثوري الخاص بآتون كإله فرد.

كما سنرى بعد قليل، هناك آراء بينها بون شاسع بشأن تلك المسائل فيما بين علماء المصريين والمؤرخين. ورأى هو أن الأمر لا يبدو واضحاً من أى النواحي. فقد كان هناك تعايش لكثير من الصفات؛ فبعضها توحيدى بصورة عامة، والبعض الآخر ليس كذلك، كما أن البعض يشبه المفاهيم اليهودية المسيحية وغيرها لا يشبهها. ويبدو هذا الخليط متناقضاً، بل ومستحيلاً، بالنسبة للعقل الحديث، ولكن ربما لم يكن مؤيدو ديانة آتون في زمن إخناتون ينظرون إليه تلك النظرة.

يشبه آتون سائر الآلهة المصرية وهو مختلف عن تلك الآلهة. ذلك أن له صورة مادية وله صفات تتعدى صورته المادية. وهو من الناحية اللاهوتية إله فرد، ومع ذلك تحلّى سائر الآلهة والإلهات في الخلفية لأنها موحدة في وظائف آتون. وكان إخناتون نفسه ذا سمات إلهية إلى حد كبير، بما يزيد كثيراً على الفراعة السابقين داخل إطار نسق الملكية الإلهية، وإن لم يكن على نفس القدر من إلهية آتون. وكان الناس يصلّون لإخناتون وليس لآتون في مقاصيرهم المنزلية. وكان ذلك أيضاً هو حال نفرتيتى التى كانت تجسيدا للإلهة تفنوت (عين الشمس والأخت التوءم لشو)، تماماً مثلما كانت تى أم إخناتون تجسيدا لحتحور. ومع وجود بعض الاستثناءات، يبين فن العمارنة بوضوح أن إخناتون الإلهى ونفرتيتى الإلهية يمكن أن يكونا مشرّين بنفس قوة الحياة، عنخ، الموجودة فى أشعة آتون ذات الأيادى. وتتعلق الاستثناءات فى بعض الأحيان ببنات إخناتون ونفرتيتى، كما فى لوحة الحدود S.

لا تُغيّر الشكوك المشروعة بشأن وحدانية آتون التامة حقيقة أن إخناتون ألح على أقل تقدير إلى شىء مهم بشأن الوحدانية الإلهية، وكان ذلك قبل ٨٠٠ عام من إعلان النبى العبرانى إشعياء له على نحو لا لبس فيه ولا غموض. ويبدو من المؤكد أنه لأول مرة فى التاريخ يُستخدم مفهوم أوجد-ضوء الشمس (شو)- لتفسير كل شىء فى الوجود، مثلما استخدمت الإرادة القديرة الخيرة ليهوه التوحيدى فيما بعد للغرض ذاته.

ومع أن ديانة آتون لم تقترب فى أوج تطورها من الثورة الأخلاقية والروحية التى بلغها فى نهاية الأمر نسق يَهْوَه العبرانى ومن بعده النسق المسيحى ، فالواقع هو أن إخناتون لم يخترع أول توحيد . بل إن بَنَى التوحيد وأنماط تفكيره والإحساس به هى التى اخترعت ، حتى وإن ظلت هناك حاجة لاختراع أكثر سماته وضوحاً ؛ وهى الإلهة المجرد الخفى ، والوحدانية الأصلية ، وعدم وجود آلهة أخرى أو آلهة بشر تخلق فى الخلفية والعالمية ، ووجود صلة بين هذا الإله الفرد والأخلاق ، ووجود مصير نهائى للبشرية .

رغم ذلك كانت ديانة آتون تمثل تقدماً أخلاقياً وروحياً ضخماً فى النسق المصرى . وكان ذلك التقدم من الأهمية بحيث كان لابد من أخذه بشكل جزئى فى الاعتبار حين أطيح بديانة آتون وأعيد لاهوت الإله الرئيسى الخاص بآمون رع . ولم يحدث أن أزيلت آثار هذا التقدم حتى دخول مصر فترة انحدار دينى نتيجة لأصولية كهنة آمون الثيوقراطية اعتباراً من عصر الأسرة العشرين (ح . ١٠٩٩-١٠٦٩ ق . م) .

كانت فترة ديانة آمون القصيرة تمثل واحدة من الفترات الرئيسية فى تاريخ البشرية . فقد كانت الفترة الأكثر ابتعاداً عن التقليدية فى التاريخ المصرى ، ولكنها ربما كانت كذلك الفترة ذات الأثر الأكثر دواماً فى تاريخ البشرية ، حتى وإن لم يمكن إثبات ذلك بشكل رسمى . إذ أنجز ذلك رجل واحد ، هو إخناتون ، بمفرده وبدون عون من أحد تقريباً . فقد حدث واحد من التغيرات الثقافية الأساسية التى قام بها الإنسان وكانت لها نتائجها الضخمة .

المصادر العديدة لديانة آمون وعصر العمارنة

تطلعنا العديد من المصادر على خبايا عصر العمارنة واللاهوت الآتونى . وأهم المصادر هى نقوش الأناشيد والأدعية لآمون وإخناتون فى العديد من مقابر كهنة آتون والكتبة والموظفين . وعُثر على أكبر قدر من النصوص فى مقبرة آى المنحوتة فى الصخر التى لم تكتمل فى أخيتاتون (TA25) ، وكان بناؤها قد بدأ فى العام السادس من عهد إخناتون . وكان آى «قائد خيل جلالته كافة» ، وسش (كاتب) وكاهن و«أبا الإله» (لقب فى المعبد يُمنح أحياناً لحِمى الفرعون) وربما كان والد نفرتيتى . وبعد ذلك أصبح على

التوالى وزير توت عنخ آمون ثم الفرعون (ح. ١٣٢٣ ق. م). وعند وفاة إخناتون ارتد
آى عن عبادة آتون وعاد إلى عبادة آمون رع. وبات النص الموجود على جدار مقبرة آى
الغربى «الأنشودة الكبرى لآتون». وهى أكمل نسخة من «الأنشودة لآتون» وتعتبر أفضل
وصف لللاهوت الآتونى. وعُثر على نسخة أخرى من «الأنشودة» - «الأنشودة الصغرى
لآتون» - فى مقبرة آى وأربعة مقابر أخرى من مقابر العمارنة.

تعد بقايا مدينة أخيتاتون نفسها مصدراً مهماً آخر لفهم ديانة آتون والحياة اليومية
أثناء عصر العمارنة، وبالرغم من الدمار الشامل الذى لحقه خلفاء إخناتون بالموقع -
حيث كشفت الحفائر عن أساسات المباني وليس المباني الحجرية التى فوق الأرض - فقد
عُثر على كمية ضخمة من الآثار الفنية والمعمارية فى هذه المدينة. وكان عدد سكان
أخيتاتون لا يقل عن ٢٠ ألف نسمة، وطبقاً لما ذكره ب. ج. كيمپ B.J. Kemp المدير
الميدانى لحفائر جمعية استكشاف مصر البريطانية فى العمارنة فإن هذا العدد ربما يصل
إلى ٥٠ ألفاً^(٦٩) وقد عُثر بوفرة على التماثيل والنقوش والتلاتات المزخرفة والمنقوشة؛
وهى كتل صغيرة من الحجر الجيري أو الحجر الرملى (حوالى ٢٠×١٠×٩ بوصات،
قدم مكعب) اخترعها إخناتون لتسريع معدل طرق بناء المعابد التقليدية. وكشفت
الحفائر عن بقايا حوالى ٢٥ مقبرة منحوتة فى الصخر (اثنتان منها اكتمل العمل فيهما)
وأساسات معابد وقصور ومبان إدارية مزخرفة زخارف جميلة، وأتيليه كبير النحاتين
تحتمس (جيحوتى مُس)، وقيلا الوزير نخت (نخت پا آتون) الواسعة التى تبلغ
مساحتها ٨ آلاف قدم (٢٤٠٠ متر مربع)، بالإضافة إلى الحدائق والبرك والشوارع
الواسعة وورش الفنانين والصناع وقرية العمال.

لم يحدث قبل عام ١٨٢٤م أن زار عالم المصريين الكبير جون جاردنر ويلكنسون
الآثار التى فى أخيتاتون/ تل العمارنة. وتبعه فى ذلك آخرون منهم كارل ريتشارد
لېسپيوس Karl Richard Lepsius وروبرت هاى Robert Hay ونورما ونيما دى
جارسيس ديشيز Norma and Nina de Garis Davies حيث أداروا أعمال الاستكشاف

(٦٩) kemp, Barry, J., Ancient Egypt, Anatomy of Civilization, pp. 305-36 (لهذا الكتاب
ترجمة عربية بعنوان «تشریح حضارة» للمترجم أحمد محمود صادرة ضمن المشروع القومى للترجمة
بالمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٩م).

والنسخ ودراسة النقوش . وفي عصرنا هذا، وبشكل خاص منذ عام ١٩٧٧م، زاد بارى كيمپ المعلومات الخاصة بالمدينة وسكانها زيادة ضخمة .

ولكن مرة أخرى كان ويليام فلنדרز پترى النابه الذى لا يكل ولا يتعب ويتسم بغرابة أطواره هو أول من بدأ الحفائر الموسعة فى أخيتاتون/ العمارنة . وقد كشف عن بقايا معابد آتون وقصر إخناتون و«مكتب السجلات»، وسبع لوحات حدود والكثير من المنازل الخاصة وثلاثة مصانع للزجاج . كما خرج بكمية ضخمة من الأعمال الفنية والمصنوعات منها تماثيل وقناع لإخناتون وتماثيل لنفرتيتى وبناتها، ولوحات جدارية وفخار مزجج وتماثيل وأدوات وأرضية مرصوفة مساحتها ٢٥ قدمًا مربعًا (٥ ، ٧ متر مربع) مزخرفة زخارف جميلة اعتبرها هو أجمل اكتشاف فنى منذ عصر الدولة القديمة . وكان پترى كذلك أول من قيّم توحيد إخناتون الشمسى وفنه على أنهما تطوران ثوريان وأوضح بجلاء أن أمنحتب الرابع وإخناتون ليسا ملكين مختلفين كما افترض علماء المصريين . وكذلك وضع قائمة صحيحة للملوك من إخناتون إلى سمنخ كارع إلى توت عنخ آمون إلى آى إلى حورمحب .

رغم الحال شديدة الدمار لما تسمى لوحات الحدود وهى مجموعة من ١٤ لوحة تحدد حدود مدينة أخيتاتون المقدسة فهى تمدنا بنصوص ونقوش لإخناتون ونفرتيتى وبناتها وهما يتعبدون لآتون . وهى تطلعننا إلى حد كبير على المذاهب السياسية الدينية واللاهوتية الآتونية وإرادة إخناتون الحديدية فى بناء هذه المدينة المقدسة والإبقاء عليها إلى الأبد .

كما كشف حرم المعبد الذى بناه إخناتون فى الكرنك ، شرقى معبد آمون ، عن مكتشفات مهمة لمن قاموا بعمل حفائر فيه . ويشمل ذلك مجموعة من التماثيل الضخمة الغريبة لإخناتون المتأنت ، وهو ما جعل الكثير يستنتجون أنه كان لديه مرض وراثى ، وتماثيل ضخمة تصور جسداً عارياً بدون أعضاء تناسلية ، وهو ما يزعم بعض العلماء أنه نفرتيتى ويزعم آخرون أنه إخناتون المخنث . وعُثر على مئات من التلاتات المنقوشة والمزخرفة فى آثار الكرنك الشرقى ، وخاصة تلك التى عثر عليها عالم المصريات (دونالد ردفورڊ Donald Redford المولود فى ١٩٣٤م) . وعُثر على التلاتات المستخدمة فى حشو بوابات/ صروح المعبد بأعداد ضخمة ؛ حوالى ٤٥ ألفا فى

معابد آمون بالأقصر والكرنك، و١٥٠٠ في معبد تحوت بهرم موبوليس، ومئات غيرها في العديد من المواقع الأخرى. وأعيد تجميع الكثير من التلاتات في مناظر متماسكة تقدم قدراً كبيراً من المعلومات عن الدين والحياة اليومية في عصر العمارة. ويعرض متحف الأقصر هذه التجميعات المعروفة باسم جدار التلاتات.

وتمدنا لوحة مرسوم الإصلاح الخاصة بالفرعون حورمحب (ح. ١٣٢٣-١٢٩٥ ق. م) في معبد الكرنك، وغشاله «دعاء وأنشودة» من منف، ومعبد جبل السلسلة بصورة واضحة إلى حد ما للثورة المضادة التي قادها حورمحب وأدت إلى إنهاء عصر العمارة والعودة إلى ديانة الإله الرئيسي آمون رع التقليدية. ويمكننا بسهولة رؤية ما دمره حورمحب في ديانة آمون، وكذلك ما ظل قائماً من ديانة آتون في عهده. وتشير النصوص العديدة والأعمال الفنية في مقبرتيه، بسقارة بالقرب من الهرم المدرج وفي وادي الملوك (KV57) إلى أن العديد من مذاهب فن العمارة كانت لا تزال مستخدمة. كما تشير الفنون والنصوص الموجودة على اللوحات وبوادي الملوك في مقبرتي الفرعونين خليفتي إخناتون - توت عنخ آمون (KV62) وآي (KV23) ومقبرتي اثنين من الأعيان - حوى، نائب توت عنخ آمون في كوش (TT40) والوزير رع مس (TT55) - إلى استمرار جزئي لفن العمارة والمفاهيم الآتونية. كما عُثر على بضعة نصوص متفرقة تتعلق بخليفة إخناتون المباشر، سمنخ كارع.

وأخيراً نجد أن «ألواح العمارة»، أو «الرسائل»، بالغة الأهمية في محاولة فهم الموقف في مستعمرات مصر والدول التابعة لها، وسياستها الخارجية أو عدم وجود تلك السياسة، وكذلك الوضع داخل مصر أثناء عصر العمارة. وتلك الرسائل التي كانت مكتوبة في الغالب باللغة المسمارية الأكادية، وهي اللغة المشتركة في ذلك الوقت، على ألواح من الصلصال، بعث بها زعماء غرب آسيا والملوك التابعون لمصر فيما بين نهاية عهد أمنحتب الثالث، وأثناء عهد إخناتون بكامله، وأثناء بداية عهد توت عنخ آمون.

وعثر على رسائل العمارة في بقايا مكتب سجلات إخناتون، «مكان مراسلات الفرعون»، فلاحه كانت تستخرج الطوب اللبن لتستخدمه سماداً في عام ١٨٨٧ م. ومعظمها محفوظ الآن في المتحف البريطاني، بينما يوجد غيرها في متاحف أخرى

كاللوفر والبوديميزيوم فى برلين . وكان إ. أ. واليس بدج ، الذى كان وقتها وكيل مشتريات المتحف البريطانى ، هو أول من فهم أهمية الألواح وكان يرى هو الذى اندفع نحو أختياتون بعد أربع سنوات فقط من جذب الرسائل الاهتمام إلى المدينة .

رغم كل تلك الوثائق والفنون ، فإن المعرفة الخاصة بعصر العمارة محدودة على نحو كبير فيما يتعلق بما كان يفعله ويؤمن به إختاتون وأسرته وطبقة النخبة الحاكمة . فنحن لا نعرف عما كان يؤمن به الناس «العاديين» وكيف كانوا يعيشون فى عصر العمارة أكثر مما نعرف عن معظم غيره من عصور التاريخ المصرى . ويرى بارى كيمپ بحذر فى «تشریح حضارة» مدينة العمارة على أنها «مصر مصغرة» ، حتى وإن «لم تكن العمارة مدينة مصرية تقليدية . ولم يكن ممكناً لأية مدينة ملكية أن تكون كذلك .» وهو يقول : «تتميز منازل الأغنياء عن منازل الفقراء بحجمها أكثر من تصميمها ، وإن كانت المنازل الكبيرة كانت لها ملامحها مثل المدخل المظلل ، وهى ما كانت تدل فى حد ذاتها على المنزلة والمكانة . . . وإذا تذكرنا أن هذا كان زمن الرفاهية القومية الكبرى ، فإن الفجوة التى بين الأغنياء والفقراء فى هذا الخصوص لم تكن كبيرة كما نتوقع . إذ كان الأغنياء وأصحاب النفوذ يعيشون فى منازل كبيرة وليس فى قصور . وكانت الفجوة الكبيرة بين الملك ومن عداه .»^(٧٠) ورغم محاولة كيمپ الجديدة بالثناء لسد الفجوة فيما يتعلق بالناس العاديين فى العمارة ، فإن الطريقة التى كان يعيش بها المصريون وما كانوا يؤمنون به تظل واحدة من المجهولات الكبرى ، وواحدة من أكثر القضايا غموضاً ، بالنسبة للعمارة والتاريخ المصرى كله .

وعلى مستوى أكثر عمومية ، لا بد أن نشير إلى أنه حتى إذا كان الفن ، والنصوص على وجه الخصوص ، المتعلقة بالعمارة ليست متوفرة مثل ما جاءنا من معظم فترات الدولة الحديثة (وكيف لها أن تكون كذلك ولم تدم ديانة آتون أكثر من ١٥ عاماً؟) ، فهى تمثل كمية لا بأس بها من المادة . ولا يترك هذا تفسيراً صحيحاً لكل النظريات المجنونة التى ظهرت فيما يتعلق بعبادة آتون ، إلا الرومانسية والتلاعب والغباء . وقبل كل شئ لا بد من التأكيد على أن أيّاً من عناصر عصر العمارة المجهولة أو الغامضة لا يكفى لتعويق الرؤية الشاملة إلى حد ما للقضية الأساسية موضع المناقشة ؛ أى الطابع الجوهري لديانة آتون التوحيدية .

(٧٠) المرجع السابق ص ٢٦١ و ٢٩٩-٣٠٠ .

لاهوت العبادة الآتونية الشمسية: هرطقة وثورة وأحادية وتوحيد أول

رغم ما لا نعرفه عن الديانة الآتونية، تقدم لنا «الأنشودة الكبرى لآتون» (أو «أنشودة للشمس» كما تسمى أحياناً) والنسخ القصيرة من «الأنشودة» والأناشيد والأدعية الأخرى لآتون وإخناتون، التي عُثِر عليها في مقبرة آى وغيرها من مقابر العمارنة، صورة واضحة نسبياً للاهوت الآتونى وخلفيته وأصوله.

لم يفرض الفرعون إخناتون، الذى يبدو من المؤكد تقريباً أنه مؤلف «الأنشودة الكبرى»، إله الشمس آتون المتجسد فى قرص الشمس باعتباره الإله الملكى والقومى المصرى فحسب، بل كذلك باعتباره الإله الواحد للعالم، والأب الودود، والميل والحاكم للبشرية كافة: «أيها الإله الواحد الذى لا إله غيره! لقد فطرت الأرض حسب مشيئتك أنت وحدك، وخلقت كل الشعوب والقطعان والأسراب، وكل ما يمشى على أرجل على الأرض، وكل ما يطير بجناحين فى الأعالي. وأنشأت أراضى خور [سوريا] وكوش [النوبة]، وأرض مصر. ووضعت كل إنسان فى موضعه. وأنت من يقضى حوائجهم...»^(٧١)

كانت فكرة الإله العالمى الودود أكثر تقدماً فى هذا الخصوص من فكرة إبراهيم أو موسى اللاحقة الخاصة بالإله القومى الواحد. ومع ذلك فإن كلاً من إخناتون وموسى كان يرى أنه من المشروع طرح أسئلة عن «وحدانية» الإله. فكل من إخناتون ومن بعده بمائة وخمسين عاماً موسى كان يرى أن هناك خالقاً «فرداً» لكل البشر وللأشياء كافة فى الكون؛ هو آتون أو يهوه. وكان حُكْمُ إخناتون بأن يكون آتون «إلهاً واحداً ليس معه إله آخر» يتسم بالغموض فى السياق الذى خلقه، حيث استوعب آتون رع حور أختى و«شو الذى هو آتون» وإشارات المتكررة إليهما، وخاصة فى السنوات الأولى من عهده. وبالنسبة لموسى، فليس من الواضح إذا كان يهوه هو الإله الواحد فى الكون أم هو الإله الأقوى فى الكون. ولا يبدو أن مفهومى «الوحدانية» الحقيقية والتوحيد العالمى الودود على النمط الآتونى ظهر فى إسرائيل قبل القرن السادس ق. م مع مجيء النبيين إشعياء وإرميا. وقد ظهرا فى بلاد فارس قبل ذلك بشكل أقل تقدماً مع مجيء النبي زرادشت أو أتباعه.

حين تُقرأ «الأنشودة الكبرى لآتون» وغيرها من الأناشيد والأدعية في الوقت الراهن، وقد توفرت المعرفة الاستيعادية، يتضح أنها تتخذ الشمس، أى إله الشمس رع، نقطة انطلاق ميتافيزيقية لها، ولكنها الميتافيزيقا باعتبارها الطبيعة وليس ما فوق الطبيعة. فرع هو الكون ويشمل حور أختى باعتباره رب «أرض النور» وشو بصفته تجسيداً لضوء الشمس، وإخناتون بوصفه سار رع، أى ابن رع، هو المستفيد الرئيسى المحبوب فى هذا الوضع. وتقول «الأنشودة الكبرى»: «يا آتون. . . كونك رع فأنت تبلغ منتهاهما (الأرضين) وتوثق وثاقهم (الناس) [من أجل] الابن [إخناتون] الذى تحبه. . .» وتقول «أنشودة لآتون والملك» الخاصة بأى: «من أجل الملك [إخناتون] نفر خپرو رع، وحيد رع. . . إنك [يا آتون] تحبه، وتجعله يحب آتون. » وأبرز إخناتون مركزية رع بحلول العام الثانى عشر من عهده على أقل تقدير بوصفه رع بأنه «الأب الذى عاد باعتباره قرص الشمس [آتون]» (٧٢).

لذلك يمكن رؤية آتون على أنه الشخص الذى صار إليه رع. ويمكن أن يبدو رع مجرد اختلاف فى الاسم مع رع أو وجهاً من أوجه رع. ولا شك فى أن إخناتون، ابن رع/آتون، كان يرى أن آتون هو رع.

ورغم ذلك فما من شك فى من كان يقف فى منتصف خشبة المسرح؛ لقد كان آتون. وكان آتون هو نفسه رع حور أختى وشو، وكان آتون مميزاً عنهما. وتختلف كذلك صفات آتون، وبالأخص سماته الأخلاقية والأخوية، اختلافاً واضحاً عن رع بمفرده أو عن كل هؤلاء الآلهة مجتمعة كتوحيد. وهذا كله أمر شديد التشويش، وإن كان من المحتمل أنه لم يكن كذلك بالنسبة لقدماء المصريين الذى اعتادوا رؤية صور الآلهة على أنها كيانات فردية وأوجهاً لآلهة أخرى.

ربما تمدنا الأعمال الباقية من فن العمارة وما تتسم به من اهتمام بما هو واقعى أكثر مما هو مثالى، كما كان الحال فيما سبقها من فن مصرى، بإجابة مبهمة للغز الخاص بمدى كون آتون إلهاً مميزاً وإلى أى حد كان إلهاً مركباً أو أحد أوجه رع. وكل هذا الفن الباقى متشابهاً من حيث اهتمامه بعبادة آتون. وهو يظهر آتون باستمرار على هيئة

قرص الشمس بالصل وتنتهى أشعته بأباد بشرية (يمسك بعضها عنخ)، وإخناتون مع «الزوجة الملكية الكبرى» نفرتيتى واقفة خلفه وبعض من بناتهما الست فى أوضاع مختلفة وراء نفرتيتى، وجميعهم يتزلفون ورعين لآتون ويقدمون القرابين ويستحمون بأشعة شمس، أى بالصالح. وعلامات عنخ قريبة من أنفى إخناتون ونفرتيتى وتبث فيها نفس قوة الحياة.

الإحساس الواضح هو أن آتون إله مميز عن رع. ومع ذلك فكما يُعترف بكون رع أصل آتون، فإن آتون هو الموجود وليس رع فى واقع الأمر. ويختلف قرص الشمس الآتونى وأياديه اختلافاً جذرياً عن قرص شمس رع التقليدى. وتقوم الأشعة، أى ضوء الشمس، بدور رئيسى. وليست هناك أفكار ومشاعر مباشرة بشأن رع - كما أرى أنا على الأقل - ويحدث فقط عندما نبحت هذا الفن بحثاً فكرياً أن يصبح بالإمكان الاعتراف بقرص الشمس على أنه أحد أوجه رع.

ومع ذلك فإنه إذا أمكننا حل مشكلة تميز آتون، أو على الأقل انتهينا إلى أنه أصبح بالفعل إلهاً مميزاً تخلص من سائر الآلهة، تظل هناك مشاكل تتعلق بما كان وراء صورته المادية وما إذا كانت الديانة الآتونية توحيداً حقيقياً لا.

عبر ج. هـ. برستد فى كتابه «تاريخ مصر» A History of Egypt وغيره من الكتب عن اعتقاد قوى بأنه «... مهما كان احتمال وضوح الأصل الهليوبوليتانى [وهو رع باعتبار مصدره] للديانة الرسمية الجديدة [ديانة آتون]، فهو لم يكن مجرد عبادة الشمس؛ فكلمة آتون استخدمت مكان الكلمة القديمة التى تعنى «إله» (نتر) ومن الواضح أن الإله متميز عن الشمس المادية.» وليس هناك ظل من شك فى ذهن برستد فى أن إخناتون كان «أقدم توحيدى وأول نبى من أنبياء الدوئية internationalism»^(٧٣).

ونجد أن أدولف إرمان (١٨٥٤-١٩٣٧) فى كتابيه «ديانة المصريين» La Religion des Egyptiens و «الحياة فى مصر القديمة» Life in Ancient Egypt لم يعتقد أن

Breasted, James Henry, A History of Egypt, From The Earliest Times To (٧٣) The Persian Conquest, p. 302 and Ikhnaton, Encyclopaedia Britanica, 1929 and CD 98 Multimedia Edition, 1994-1997.

أتون إله متميز عن الشمس المادية . فقد نظر إرمان إلى ديانة أتون على أنها «عبادة الشمس» وعلى أنها «متابعة لمذهب هليوپوليس» . . . «الواقع أنه ليس إله للشمس كان يوقر ويبحل ، بل هو الشمس المادية ذاتها ، التى كانت تمنح بأيادى أشعتها للكائنات الحية «الحياة الأبدية التى فيها» .

يعتقد إرمان أن أتون لم يكن متميزاً عن الشمس ، غير أنه كان يعتقد كذلك أنه كان مختلفاً كل الاختلاف عن آلهة مصر وإلهاتها المادية القديمة . كما يرى إرمان أنه فى بداية عهد إخناتون ، كان أتون إلهاً إلى جانب غيره من الآلهة ، ولكن بحلول «العام الثامن» من عهده «لم يعد هناك ما يجمع بين الإله [أتون] وأشكال آلهة الشمس القديمة ، آمون وخيريحور أختي ، وظل اسما أتون ورع فحسب مرتبطين به ؛ فالواقع أنه الآن النجم نفسه وليس الإله بالطريقة القديمة» . ولم يكن لدى إرمان شك فى أن «صلايات . . . تعدد الماضى المشوش . . . مُحى ما عليها» . . . وأن «إلغاء التعدد» قد وقع . ويرى إرمان أن إخناتون كان توحيدياً حاول جعل إله الشمس «الإله الواحد الذى لا إله غيره» ، حتى وإن كانت تلك «الإلهوية تتجلى» كذلك «فى الملك نفسه»^(٧٤) .

يعتقد أ . هـ . جاردنر (١٨٧٩-١٩٦٣) أنه بالرغم من «التناقضات» و«العيوب» التى فى «العقيدة الجديدة» الخاصة بإخناتون ، وبينما «لم يتوقف النسق» المصرى «قط عن كونه تعددياً» . . . فقد كان هناك اتجاه قوى نحو التوحيد حل مؤقتاً محل «الجوانب الأساسية للعبادة التقليدية» . وانتهى جاردنر إلى أنه بالرغم من أن «إلهه [أى إله إخناتون] كان النجم الكبير [الشمس] نفسه الذى يمارس نفوذه الخير الخاص بمنح الحياة من خلال الأشعة التى لا يوجد من لا ينعم بضيائها ودفئها» ، ورغم ذلك «لم تكن ديانة أتون مجرد نظرية مادية ، بل كانت توحيداً حقيقياً . . . بل و«توحيداً صارماً»^(٧٥) .

أكد سيريل ألدرد (١٩١٤-١٩٩١) وهو أحد المتخصصين المشهورين فى عصر العمارنة فى كتابيه «إخناتون ، فرعون مصر» Akhnaten, Pharaoh of Egypt

Erman, Adolf, La Religion des Egyptiens, pp. 143, 152, 153 and Life in Ancient Egypt, p. 261-262.

Gardiner, Alan, Egypt of the Pharaoh, pp. 227, 229, 216, 216, and 222. (٧٥)

و«المصريون» The Egyptians أهمية الصلات التي تربط بين آتون ورع ورع حور أختى التي رعاها إخناتون، ورأى أن هناك «ديانة شمسية جرى إصلاحها» و«عبادة للشمس» وضع فيها إخناتون «... قدراً من التركيز على آتون، أو التجلى المرئى للإله، يزيد قليلاً عما وضعه على رع حور أختى، القوة الخفية التي تحركها.» ويرى ألدرد أن «القوة الحائلة في قرص الشمس هي رع» ولكن «... بدلاً من دمج سائر الآلهة القديمة كافة في إله الواحد [أى إله إخناتون]، استبعدتها بشدة في توحيد صارم.» والنتيجة التي توصل إليها ألدرد هي أن «التوحيد الذي يعلنه إخناتون ليس التوحيد المشوب الخاص بما سبق من عصور، بل الإيمان بإله سام دون أى تأكيد لطبيعته الفريدة، وعبادة إله قدير وفرد»^(٧٦). وقد وُفِّق ألدرد بين البحث الخالي من العيوب وتجميع معظم الحقائق المعروفة ومعظم المسائل المتعلقة بديانة آتون بما قد يكون أكثر الأساليب وضوحاً وحيادية.

بالنسبة لإيريك هورنونج (المولود في ١٩٣٣م)، فهو يعتقد أنه «لأول مرة في التاريخ يصبح الإله واحداً دون تعددية تكمله؛ فقد تحول التوحيد المشوب إلى توحيد. وجرى اختزال حجم الأشكال الإلهية إلى التجلى الفريد لآتون وأشعته... ولم يكن هدف إخناتون هو تنحية آمون عن عرشه، ولكن... إنكار وجود الآلهة كافة باستثناء آتون... ويمكن تلخيص العقيدة الجديدة بالعبارة التي تقول: «لا إله إلا آتون، وإخناتون نبيه»^(٧٧).

يعتقد دونالد ب. ردفورد Donald B. Redford (المولود في ١٩٣٤م) أن «ما وراء ظل الشك في أن توحيد إخناتون كان توحيداً صارماً أنكر وجود سائر الآلهة»، ولكنه يتساءل عما إذا كانت «الديانة» هي المصطلح الصحيح الذي يمكن تطبيقه بنفس الطريقة على كل من ديانة آتون والديانة العبرية. ويزعم ردفورد أن «... قرص الشمس رمز معقد، وإسقاط للملكية التي في السماء على نطاق كونى»، وأن «ما

Aldred, Cyril, The Egyptians, pp. 165-166 and Akhnaten, King of Egypt, p. 240. (٧٦)

Hornung, Erik, Conceptions of God in Ancient Egypt, The One and the Many, pp. (٧٧)

246, 249 and 248.

طرحه إخناتون لا ينطوي بحال من الأحوال على عقيدة، ذلك أنه قرار ملكي يتعلق بعلاقة الملك بأبيه وليس أكثر منه بديانة الشعب». كما أنه يعتقد أن «... قرص الشمس تبلور في تفكير إخناتون نتيجة لتمجيد أبيه أمنتحتب الثالث الذي كان لقبه إلى حد كبير هو «قرص الشمس المتألق».

يرى ردفورد أن ديانة آتون كانت توحيداً، ولكنه ليس توحيداً حقيقياً على غط. التوحيد العبراني في القرن السادس ق. م. وهو لا يرى تشابهاً بين «ديانة العمارنة» وأى من الديانة «العقائدية» التي في العصر الحديدي اللاحق «الخاصة بالإيمان بيَهُوه»... «الإله المنتقم شديد الغضب... ولكنه قادر كذلك على العطف والصفح»، أو من باب أولى «المفاهيم (التوحيدية) لإشعيا في القرنين السادس والخامس...» إلا أن ردفورد يرى أن «قرص الشمس شفرة باهتة تثير القليل من رد الفعل في نفس العابد... فهذا الإله لا يمكن أن يصبح بحال من الأحوال إلهاً شخصياً، إلا بالنسبة لابنه (إخناتون)، ولذلك لم يُصبغ بصفة العطف العامة. كما أنه لم يطالب بأى قانون خاص للسلوك الأخلاقي يختلف عما كان سائداً في المجتمع المصري منذ الزمن السحيق». بل إن ردفورد يتساءل عما إذا كان «مضيعة للوقت» أن نقارن ديانة آتون والتوحيد أو التوحيد المشوب العبراني: «... هناك بون شاسع بين توحيد الفرعون [إخناتون] رفيع المنزلة الصارم والقسري وبين التوحيد المشوب [موسى]، وهو ما نراه على أى الأحوال من خلال الموشور المشوه للنصوص التي كُتبت بعد ٧٠٠ عام من وفاة إخناتون»^(٧٨). خلاصة القول هي أن ردفورد يرى أنه ليست هناك صلة لاهوتية أو أخلاقية أو ميتولوجية أو غير ذلك بين أى من آتون ويَهُوه أو بين التوحيد الموسوى المشوب أو النسق التوحيدي اللاحق.

من ناحية أخرى، ليس لدى سيجموند فرويد (١٨٥٦-١٨٣٩م) شك في أن إخناتون «قدم شيئاً جديداً حوّل عقيدة الإله العالمى إلى توحيد». ولم يكن لدى فرويد كذلك شك بشأن الصلة بين آتون ويَهُوه: «إذا كان موسى مصرياً وإذا كان قد أوصل ديانتة لليهود، فلا بد أنها ديانة إخناتون، أى ديانة آتون». ويشارك يان آسمان (المولود

Redford, Donald B., Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times, pp. 377-382, and (٧٨) Akhnaten, The Heretic King, p. 232.

فى ١٩٣٨م) فرويد رأى . فهو يعتقد أن ديانة آتون «توحيد مصرى أصيل» ، ذلك أن «إخناتون . . . المؤسس الأول للديانة التوحيدية المضادة فى تاريخ البشرية» وأن «تاريخ الذاكرة الثقافية mnemohistory قادر كذلك على بيان أن الصلة بين التوحيد المصرى والتوراتى . . . لها أساس ما فى التاريخ . . .» ويقول آسمان إن «هناك نتيجة محتملة واحدة يمكن التوصل إليها» ، وهى ما قاله فرويد عن قيام موسى بـ «توصيل . . . ديانة آتون . . . إلى اليهود» . ويرى آسمان أن «إخناتون ورث المفهوم الهليوبوليتانى الخاص بالإله العالمى . . . ولكنه حول عبادة محلية إلى ديانة عامة وأعطاها طابع التوحيد المتعصب .» ويتساءل آسمان كذلك عما إذا « . . . كان بإمكاننا القول إنه بدلاً من أن يؤسس إخناتون ديانة جديدة، كان أول من وجد طريقاً للخروج من الدين . . . فهو لم يرفض مجمع الآلهة التعددى فحسب، بل رفض كذلك فكرة الإله الشخصى التأليهية . فليس هناك شىء سوى الطبيعة»^(٧٩) .

يرفض عالم المصريات الفرنسى نيكولا جريمال (المولود فى ١٩٤٨م) ضمناً آراء آسمان كلها تقريباً . ويذكر جريمال فى «تاريخ مصر القديمة» A History of Ancient Egypt أنه «من المبالغ فيه» الحديث عن التوحيد فيما يتعلق بديانة آتون . وهو يعترف بأن ديانة آتون « . . . توحى ببيرة لها كل مظاهر التوحيد» ، إلا أنه يرى «حيلة دينية» ترتبط بـ «تجميع كل أوجه الخالق فى شخص الملك نفسه» . ويعتقد جريمال أن ديانة آتون «لم تكن هى نفسها ثورية وكانت بعيدة كونها تلك الديانة الثورية التى ادعاها العلماء فى بعض الأحيان .» ويرى جريمال أن ديانة آتون «استمرار» لـ «صعود الديانة الهليوبوليتانية» . . . و«من الواضح أن الشمس - الخالق المطلق - كانت اندماجاً لصفات إلهية مختلفة عديدة . فقد اختار أمحتب الرابع (إخناتون) عبادة الجانب المرنى من الشمس - قرصها - الذى تحدد دوره تحديداً واضحاً فى لاهوت هليوبوليس منذ عصر الدولة القديمة»^(٨٠)

تبنى عالمة مصريات فرنسية كذلك ، وهى كلير لالويت (المولودة فى ١٩٩٢) رأياً مشابهاً من حيث تطرفه وما يثيره من ارتباك فيما يتعلق بعبادة آتون وإخناتون . فللويت

Redford, Donald B., Canaan and Israel in Ancient Egypt, pp. 377-382 and Akhna-^(٧٩)
ten, The Heretic King, p. 232.

Grimal, Nicolas, A history of Ancient Egypt, pp. 228 and 230. ^(٨٠)

تعتقد أن عبادة آتون لم تكن توحيداً، وهى تقول فى كتابها «نصوص مقدسة ونصوص مدنسة» Textes Sacrés et Textes Profanes: «الخرافة الشائعة التى تقول إن أمينوفيس (أمنحتب) الرابع . . . من المفترض أنه كان لديه إحساس بالتوحيد ومن المفترض أنه أحدث «ثورة دينية» فى هذا الاتجاه، لا تكون معقولة حين نقرأ الوثائق المصرية نفسها، وليس التفسيرات الحديثة. فمنذ أقدم العصور (فى مصر)، كان كل إله هو الأوحد فى قلب المؤمن وروحه؛ وهو أمر لا يستبعد اللجوء المحتمل إلى سائر الآلهة بهدف تحقيق قدر أكبر من الكفاءة السحرية»^(٨١).

(سوف نرى بعد قليل أن تقييمات إخناتون الرجل تخضع كذلك لأراء شديدة الاختلاف والتطرف).

كما هو الحال فى علم المصريات فى كثير من الأحيان، فمن الصعب تأييد رأى واحد؛ ذلك أن هناك حكماً مفيدة فى نظريات معظم علماء المصريات الذين يحاولون استيضاح الرؤية فى هذا الجدل الدائر حول ديانة آتون وحول ما إذا كان آتون إلهاً واحداً أم إلهاً مركباً أم أحد أوجه رع، أم إلهاً مع آلهة أخرى موجودة إلى جانبه، أم حتى إلهاً لم يأت بشيء جديد على نحو جوهرى إلى الديانة المصرية. ولكن لا ينبغي لتنوع تلك الآراء أن يحجب عنا حقيقة أن بعض علماء المصريات - مثل ردفورد وجريمال ولالويت - يتبنون مواقف متطرفة يبدو أنها تتحدى الإدراك السليم والحس العام. ومن المؤكد أنه من المشروع افتراض أن ديانة آتون لم تكن تتسم بتلك السمات اللاهوتية والأخلاقية الأساسية التى اتسم بها التوحيد العبرانى اللاحق، ولكن من غير المعقول إلى حد كبير الاعتقاد بأن ديانة آتون لم تكن توحيداً حين يكون من الواضح أن إلهاً واحداً، هو آتون، خرج فى النهاية فى هذا النسق.

ليس المقصود بما سبق هو الإيحاء بأنه ليس هناك غموض؛ فالغموض موجود بالفعل. وإحدى المصاعب الكبرى فى تقييم درجة التوحيد فى ديانة آتون هى أنه بما يتوافق مع مبادئ نظام ماعت التقليدية، فإن إخناتون لم يتخل عن دوره كملك إلهى،

Lalouette, Claire, Textes Sacrés et Textes Profanes de l'Ancienne Egypte, II, (٨١)
Mythes, Contes et Poésie, p. 125.

وكفرون إله . ومن المرجح أن إخناتون كان يرى أن ماعت بمعنى أول ما يعنى أنه ، أى إخناتون باعتباره فرعون إله هو «حاكم ماعت» ، أى حاكم النظام الطبيعى المتوافق الأزلى المقرر سلفاً كما أعلن فى مصر ربما فى عام ٣٠٠٠ ق . م . ولم يكن إخناتون «يحيا بماعت» مثل الفراعنة كافة من قبله فحسب ، بل إنه ابرز كذلك هذا الدور وأكد عليه بمستويات غير مسبوقه . ومن الناحية الدينية أعلن إخناتون نفسه بالفعل إلهاً إلى جانب آتون . ومن الناحية السياسية أبرز السلطة المطلقة التى يتمتع بها الفرعون الإله الذى باتت امتيازاته تلقى منافسة متزايدة من كبار الكهنة وحكام الأقاليم .

أشرنا من قبل إلى أن پترى وبرستد وويلسون فى ترجماتهم لـ «الأنشودة الكبرى لآتون» ترجموا «عنخ ام ماعت» خطأ على أنها «يحيا بـ (أو «فى» أو «على») الحقيقة» ، وهو ما لم يفعله ليشتهايم والدرد ، حيث فضلاً عبارة «يحيا بماعت» ، وما يوحى فى المقام الأول بالحياة طبقاً للنظام الكونى الأزلى . وكان جاردنر يعتقد ، مثله مثل رودولف أثينز Rudolf Athens ، أن ماعت كانت تعنى لإخناتون «الوجود المرتب حسن التنظيم» دون الإشارة إلى الحقيقة الواقعية بحال من الأحوال^(٨٢) . ورغم ذلك ، وكما رأينا من قبل ، فإنه حسب لغة ذلك العصر اللاهوتية والمجتمعية ، كان قانون ماعت الخاص بالإلهة ماعت يوحى بالتحاليم الأخلاقية حتى وأن لم تكن تلك التحاليم هى الجانب الأساسى لماعت ، ويظل رهاناً جيداً أن إخناتون أبدى اهتماماً بهذا الجانب أكثر مما أبداه من سبقه من الفراعنة .

لم تكن نسخة إخناتون من نسق الملكيّة الإلهية والفرعون الإله وكبير كهنة آتون أو عرافه الأكبر تتسم بقدر كبير من القوة فحسب ، فقد قطع من الناحية اللاهوتية شوطاً أبعد بالنسبة للآثار الضخمة . وكما أن الإله آتون كان فرعون الكون (بل وكان له خرطوش ملكى) ، كان إخناتون الفرعون الإلهى للأرض ، الذى يصلى له الناس ، أو على أقل تقدير يوجهون إليه أدعيتهم لآتون . وقد قضى بأنه ابن آتون ووسيطه الوحيد : «إنك فى قلبى ، وليس هناك من يعرفك سوى ابنك نفر خيبرو رع ، وحيد رع (وا ان رع ، أى إخناتون) . . .»^(٨٣) . ولذلك كان إخناتون جزءاً من إلهية آتون ، بل وكان يأكل القرابين المقدمة له .

Gardiner, Alan, Egypt of the Pharaohs, p. 223.(٨٢)

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 99.(٨٢)

لم يعظم إخناتون بهذا المرسوم سلطات الفرعون الإله الدكتاتورية فحسب ، بل إنه زاد كذلك من التوقير والتبجيل والعبادة الواجبة تجاهه باعتباره الفرعون الإله من الحاشية ومن الشعب . ولكن رغم ما يبدو عليه ذلك من مفارقة ، فمن الواضح كذلك أنه زاد من قرب إلهه آتون من الشعب ؛ إذ أحب آتون رعيته واهتم بها .

والواقع أن إخناتون خلق ثالوثين . وكان الثالوث الأول يتكون من رع الأب الذى يشبه المسيح ، وآتون قرص الشمس المرنى ، وإخناتون باعتباره تجسيد رع وآتون ، أى باعتباره رع وآتون الماديين . أما الثالوث الثانى فقد مد القدسية إلى «الزوجة الملكية الكبرى» نفرتيتى ، التى صدر فى الواقع مرسوم بجعلها الإلهة الأم وكانت تُعبد فى مقصورة مخصصة لها . وفى هذا الثالوث - آتون وإخناتون ونفرتيتى - قُضى بأن يكون إخناتون ونفرتيتى النموذجين الكاملين لآتون ، المتفائلين والسعيدين الورعين .

كان إخناتون ، شأنه شأن الفراعنة الذين سبقوه كافة ، هو المحسن فى الحياة الدنيا ، ولكنه أعلن نفسه محسنًا فى الحياة الآخرة كذلك . وبصورة عامة ، لم يسع إخناتون إلى الحد من استحواد فكرة الموت والبعث والحياة الآخرة على المصريين ؛ بل إنه سعى إلى إعادة توجيه ذلك لمصلحته هو وللإضرار بالمخلص الشخصى الشعبى وإله الحياة الآخرة أوزيريس . ويمكن نبيل الحياة الآخرة من خلال شفاعته إخناتون نفسه . أما حكم قاعة الحقيقتين والاعتراف السلبي والوحش أم موت الذى يلتهم من كان قلبه أثقل وزناً من ريشة الحقيقة الخاصة جماعت فقد أُلغيت . كما أُلغيت صور إيزيس ونفثيس الحامية على التوايبت لتحل محلها صور نفرتيتى . وكان من المفترض أن «الغربيين» ، الموتى ، يعبدون كلاً من إخناتون ونفرتيتى . وألغى كذلك دور أوزيريس .

يبدو واضحاً رغم ذلك أن آتون لم يكن إلهاً شخصياً ، مثل يَهُوه وبالأخص يسوع . والأصح أن آتون كان إلهاً شخصياً لإخناتون وحده وإلى حد أقل أسرته . أما إله الناس الشخصى ، ذلك الإله الذى كان يُفترض أنهم يصلون له ، فكان إخناتون نفسه .

المشكلة الصعبة والمهمة الأخرى فى لاهوت ديانة آتون هى تفسير المقصود على وجه الدقة بالمعنى الحقيقى للإشارات العديدة إلى ما يبدو إخاءً عالمياً . ونجد أن «الأشودة الكبرى لآتون» تعلن بطريقة جميلة : «إنك [يا آتون] تملأ كل أرض بجمالك . . . وتحتضن أشعتك الأراضى . . . الأرضان [الوجهان القبلى والبحرى] فى ابتهاج . . .

[آمون] الذى يجعل البذرة تنمو داخل النساء، الذى يطعم الابن فى رحم أمه، الذى يهدئه [الابن] كى يوقف دموعه . . . أراضى خور [سوريا] وكوش، وأرض مصر . أنت من وضع كل إنسان فى مكانه . وأنت من يلبي حاجاتهم . الكل لديه طعامه . . . وألستهم شتى . . . وجلودهم متميزة، لأنك ميزت بين الناس . إنك خلقت حعبى [فيضان النيل السنوى الذى يحقق الرخاء الزراعى، ولكنه كذلك الإله الذى يجسد هذا الفيضان] فى دات [العالم السفلى] . . . لتغذى الناس . . . كل الأراضى البعيدة تحيىها أنت . . . حعبى من السماء للشعوب الأجنبية . . . لمصر حعبى الذى يأتى من دات (*) . . . أشعتك ترعى الحقول كافة . . . » (٨٤).

الحب الواضح المتبادل بين أتون والفرعون الحاكم إخناتون والناس عامة - مصريين وأجانب - والحيوانات والطبيعة لم يكن موجوداً من قبل فى أى موضع بين الآلهة والإلهات المصرية الأخرى، حتى فى كلمات *ون نِفر*، أوزيريس، «الطيب والكامل للأبد» .

يبدو أن «الأنشودة الكبرى لأتون» تشير إلى صفة مثالية بين المصريين، وبين الأجانب، وبين الأجانب والمصريين، بغض النظر عن فروق اللغة والطابع والجنس . غير أن السياق البراجماتى هو أن الإخاء عالمى النزعة كان أمراً يتناقض تناقضاً شديداً مع القيم السياسية والدينية التراتبية والقومية النزعة والمتغطرة التقليدية . وقبل عصر إخناتون وأثناءه وبعده كان المجتمع المصرى ذا توج شديد التراتبية والطبقية . وفيما يتعلق بالخاصوت، البلاد الأجنبية، كان آمون رع راسخاً بقوة فى العقل المصرى باعتباره ملك الكون، وباعتباره إله الكون المركَّب، ولكن كما رأينا، لم يكن ذلك يعنى الإخاء، بل كان يعنى السيادة المصرية والتفوق المصرى .

بناءً على أعمال إخناتون التى كانت فى أغلب الأحيان متناقضة مع ما جرى التعبير عنه فى «الأنشودة»، يظل اللغز هو مدى اختلافه مع القيم المصرية السائدة . ومن

(*) نجد هنا إشارة إلى اعتماد مصر على نهر النيل فى الزراعة، بينما تعتمد شعوب بعض البلاد الأخرى على ماء المطر . والنيل عند قدماء المصريين أنبثاق فرعى للمحيط الأزلئ كان يحيط بالعالم . وهو ينبثق من أجل مصر على مقربة من الفنتين وسط دوامات الجنادل (الشلال) الأول . كما أنه كان ينبثق من أجل الوجه البحرى فى موقع بالقرب من القاهرة الحالية - المترجم . (٨٤) المرجع السابق، ص ٩٦-٩٩ .

الواضح أن إخناتون لم يحدث أية تغييرات ذات بال للنسق الطبقي التراتبي الجامد فى مصر . ومن الواضح كذلك أنه لم يمض إلى آخر الشوط بالنسبة للرأى القائل إن الأجانب أقل شأنًا من المصريين . ورغم حقيقة أن إخناتون لم يقم بأية حملات عسكرية فى الخارج ، فمن الواضح أنه لم يفعل أى شىء إيجابى لتغيير وضع السيادة والهيمنة المصرية فى الإمبراطورية الشاسعة التابعة لمصر . غير أن أهل الخاسوت ، البلاد الأجنبية ، لم يعد يشار إليهم بانتظام على أنهم «خاستون» و«بؤساء» .

من الواضح كذلك أن إخناتون كان يرى أن الإخاء والحب المتبادل فيما يتعلق بالمصريين العاديين والأجانب لا يمكنهم من الوصول مباشرة إلى الإله ، ولا الحق فى دخول معابد ديانة آتون . إذ ظل معبد آتون ، مثله مثل معابد سائر الآلهة فى مختلف العصور ، مقصوراً على الفرعون وحاشيته والكهنة ؛ أما عامة الناس فلم يكن مسموحاً لهم قط بتجاوز المدخل ، أى الصرح ، بخت ، الأول . ومن ناحية أخرى فإنه من الإنصاف الإشارة إلى أنه كان من المبكر من الناحية التاريخية اتخاذ الخطوة الثورية الخاصة بالسماح للناس بدخول المعبد أو مكان العبادة العام ، فى بلد مثل مصر حيث كان عامة الناس متحمسين فى تدينهم ، أو بين العبرانيين فى بادئ الأمر .

منحت الثورة الموسوية ، التى قامت بعد ١٥٠ سنة من بداية ثورة إخناتون ، عامة الناس حق الوصول المباشر إلى الإله ، ولكنها لم تمنحهم الحق الكامل فى الوصول إلى الهيكل . ففى هيكل سليمان (ح . ٩٥٨ ق . م) كان الكاهن الأكبر هو الذى يدخل قدس الأقداس ؛ أما سائر الكهنة فكان لهم الحق فى الوصول إلى فناء الكهنة ، بينما لم يكن العبرانيون العاديون يتجاوزون الفناء الثالث للهيكل (فناء بنى إسرائيل) ، فى حين كانت النساء لا يتجاوزن الفناء الرابع ، فناء النساء ، أما الأغيار من غير اليهود فلم يكن مسموحاً لهم بتجاوز فناء الأغيار الخارجى . ولم يُخترع المعبد اليهودى الذى يجتمع فيه الكل للعبادة والدراسة إلا أثناء السبى البابلى (ح . ٥٨٦-٥٣٨ ق . م) ، أى بعد أكثر من ٧٥٠ من إعلان إخناتون عن نموذج المثالى الخاص بالإخاء العالمى فى ظل الإله الواحد الذى كان الأب المحب للبشرية كافة .

فى نفس الوقت تقريباً (ربما بعد عام ١٤٠٠ ق . م تقريباً) ، يبدو أن الهندوس المتدينين تدينًا متحمسًا استبعدوا «البانتشاما» (المنبوذين الداليت) ، الذين كانوا يمثلون

عددًا ضخمًا من الناس ، من أضرحتهم ثم من معابدهم ، ولكنهم سمحوا لسائر فئات المجتمع كافة بالدخول .

ومع ذلك ففي عام ١٣٥٠ ق. م على وجه التقريب ، لم يكن هناك قائد في العالم المعروف لنا غير إخناتون دعا إلى الإخاء والحب المتبادل بين الإله والناس وبين الشعوب وبعضها . ورغم كل القيود فإن ما لا أستطيع فهمه هو كيف يمكن لشخص أن يشك في أننا نجد في «أنشودة» إخناتون على الأقل قصيدة رائعة تعلو من شأن الفروق بين الشعوب والأجناس ، بدلاً من انتقادها أو الاستفادة منها بشكل منظم . وكان يرستد محققاً في رؤية بداية الموقف الدولي المتسامح الجديد في «الأنشودة» ، ويخطئ الكثير من علماء المصريات المحدثين إلى حد كبير في تقييمهم لهذا الجانب من ديانة إخناتون . فرغم عيوب اهتمام إخناتون البراجماتي بالإخاء والحب العالميين ، فقد كان ذلك خطوة ضخمة للأمام كان لها آثارها المفيدة الكثيرة .

من المؤكد كذلك أن إخناتون تحرك نحو أشكال ذات صلة أخلاقية وليست دينية فحسب بين الإنسان والإله (أو آتون) - وهو أمر غير عادي بالنسبة للقرن الرابع عشر ق. م - حتى وإن لم يكن ممكناً بالفعل التحدث عن أى قانون أخلاقي أو واجبات أخلاقية محددة في نسق آتون تتعدى ما كان موجوداً بالفعل بشكل تقليدي في مصر . وقد ترك هذا الدور لليهودية والمسيحية التي أرست قواعد هذه المفاهيم في نظرية متماسكة على الأقل ، إن لم يكن في التطبيق العملي .

تعد القيود المتعلقة بتوحيد إخناتون قليلة إلى حد كبير على المستوى اللاهوتي . ففي كل من النصوص الدينية وفي ألقابه بالخرائيش الملكية ، ألغى إخناتون تدريجياً سائر الآلهة غير المندمجة في آتون - رع حور أختي وشو - وأسقطت كذلك في السنوات التالية ، كما رأينا ، الإشارة إلى حور أختي وشو لمصلحة رع باعتباره آتون ، أو آتون الذي هو رع .

أمر إخناتون كذلك بحذف كلمة «نترو» ، جمع إله . ولا يمكن النظر إلى محاولته لمحو كل أسماء وصور الآلهة الأخرى ، بدءاً بالإله الرئيسي السابق آمون رع ، وكشطها فعلياً ، وأمر بهجر كل معابدها ، إلا على أنها عمل مناوئ بشدة لتعدد الآلهة . وكان

حماس إخناتون من الشدة بحيث أزال كذلك اسم أبيه أمنحتب الثالث ، لأنه كان يتضمن اسم آمون ، ومحاطت إشارات إلى الـ«نثرو» فى مقبرة الوزير رع مَس الرائعة فى غربى طيبة (TT55)، غير أن عماله نسوا إشارتين أخريين .

ومع ذلك فقد استمرت الإشارة إلى بعض المعبودات . إذ بقى حعبي ، باعتباره إله فيضان النيل ، وقد كان من الصعب عمل ما هو غير ذلك ، إذ لم يكن من الممكن الفصل بين فيضان النيل السنوى وتجسده فى صورة الإله حعبي .

لم تكن هناك إشارة مباشرة من جانب إخناتون إلى ماعت باعتبارها إلهة فى العام الثانى عشر من عهده ، بل اتخذ إخناتون خطوة غير عادية بإصداره الأوامر بالاستعاضة عن الحرف الهيروغليفى التقليدى لماعت (الإلهة ماعت الراكعة وفى شعرها ريشة) بعلامة صوتية بشكل كامل . ومع ذلك كانت هناك إشارات مستمرة بالطبع إلى عنخ ام ماعت ، «الحياة بماعت» ، أى الحياة بقانون الإلهة ماعت . وكما هو الحال بالنسبة لحعبي ، لم يكن ممكنًا فى الواقع الفصل بين ماعت كإلهة وقانونها . ورغم ذلك فقد أشار إخناتون إلى عنخ ام ماعت أكثر من أى فرعون آخر ، ولو لم يكن هناك سبب آخر لتغييره الحرف الهيروغليفى لماعت ، فمن الواضح أن ماعت لم تكن تعنى لإخناتون فى الواقع النظام فحسب ، بل كذلك نوعًا ما من الصدق والأخلاق ، بل والأخلاق التى كانت تعد ثورية بالنسبة لعصره .

يبدو أن إخناتون نجح نجاحًا جزئيًا فى مشروعه المناوئ لتعدد الآلهة بين النخبة الحاكمة والمميزة . فهو نفسه من عيّن هؤلاء الموظفين ، ودفع لهم أكثر من الفراعنة السابقين (قال آى : «إنه [إخناتون] يكوم مكافآتى من الذهب والفضة»)^(٨٥) وقطع لهم وعودًا (لم تتحقق) بأن تكون لهم مقابر فاخرة . ويبدو واضحًا أنه لم يكن متأكدًا كل التأكد من ولاء هؤلاء الأعيان وقادة الجيش ، حيث كان حرس قصره يتكون من الجنود الآسيويين والنوبيين . ومن الواضح كذلك أنه حقق نجاحًا محدودًا بين الشعب ، وبالطبع لم يحقق أى نجاح بالمرّة بنى الآلاف من كهنة آمون وكهنة سائر الآلهة الذى فقدوا وظائفهم وسلطتهم الاقتصادية الضخمة .

(٨٥) المرجع السابق ، ص ٩٤ .

يثبت اكتشاف العديد من الأشياء المكرسة للآلهة الأخرى في بقايا مدينة أخيتاتون، بما في ذلك تماثيل صغيرة لأوزيريس وإيزيس وبتاح وبس وتماث عين حورس، واجت، حقيقة أنه حتى في مدينة آتون المقدسة لم يهجر الناس العاديون الآلهة والمعتقدات التقليدية. ومع أنه من المفروض أن إله الناس هو إخناتون نفسه، فلم يُقَصَّ قضاءً فعلياً على العبادة الشعبية للإله حورس، الصديق المخلص للإنسان، أو على العبادة الموسعة للإله أوزيريس باعتباره الإله المخلص للموتى والحياة الآخرة، أو على عبادة الآلهة الأخرى. بل يبدو أن أم إخناتون، تى، التى من الواضح أن إخناتون كان يحبها حباً جماً ويحترمها أيما احترام، أشارت حين زارته في العمارنة في العام الثانى عشر من عهده، إلى والد إخناتون باسم أوزيريس أمنحتب. وحتى إذا كانت الأدعية إلى آتون منقوشة على جعارين خپرى رع، فقد كانت لا تزال توضع على قلوب المومياوات. واستمر وجود تعدد الآلهة فى عقول الغالبية العظمى من المصريين وقلوبهم.

كما أكدت لوحات الحدود المحيطة بمدينة أخيتاتون كلاً من الأصول المركبة لديانة آتون واستمرار وجودها. ورغم إعلان آتون إلهاً واحداً، فقد تكررت الإشارة إلى آلهة أخرى على اللوحات حتى وإن اعتبرت أوجهاً من أوجه آتون. وهنا كذلك نجد نفس الابتهاال الاستهلالى الذى نجده فى «الأنشودة الكبرى لآتون» ومعظم الأناشيد والأدعية الأخرى: «رع حور أختى الذى يبتهج فى أرض النور باسمه شو الذى هو آتون، الذى يهب الحياة للأبد». ويمكن أن نفترض أنه بالنسبة لخرطوش إخناتون، فقد كان من الممكن كشط هذه الإشارات، ولكنه لم يفعل ذلك، تماماً مثلما أنه لا يبدو أنه أمر بتغيير اسم كبير كهنة آتون الثانى من «كبير عرافى رع حور أختى».

ومع ذلك فلا بد من التأكيد على أن لوحات الحدود أبرزت في المقام الأول إرادة إخناتون الحديدية لإقامة مدينة تبقى للأبد باعتبارها مدينة آتون المقدسة في نفس المكان الذى أقامها فيه على وجه الدقة وليس في أى مكان آخر (تماماً كما هو الحال بالنسب للموحدين العبرانيين المتشددىن فيما يتعلق بأورشليم) والإبقاء عليها مكرماً ملكياً له: «أخيتاتون... التى أسسها جلالته... أثراً باقياً لآتون، بناء على أمر من والده...»

لن أحنث بهذا العهد الذى قطعته لآتون أبى فى كل الأبدية... ولن تُمحيى. ولن تُخرَّب. ولن تُحطَّم»^(٨٦).

يتوقع بعض علماء المصريات أن لوحات الحدود قد تشير إلى أن إخناتون توصل إلى حل وسط مع كهنة آمون فى طيبة على ألا يتعدى مجال حكم آتون حدود مدينة أخيتاتون. وتجعل حقيقة أن ديانة آتون كانت الديانة الملكية، وأن معابد آتون وُجدت حتى فى طيبة وكانت ستُقام فى العديد غيرها من المدن وفى الخارج، وأن معابد الآلهة الأخرى كانت ستُغلق فى نهاية الأمر. وهذه النظرية غير مرجحة، إلا إذا كانت حيلة أو تكتيكًا مبكرًا.

عبَّرت لوحات الحدود كذلك عن العديد من النقاط المهمة بطريقة مشابهة لـ«الأنشودة الكبرى لآتون» وفى فن العمارة، وهى الدور الرئيسى لإخناتون باعتباره الوسيط فى عبادة آتون، ومن الحياة الآخرة التى أنعم بها على إخناتون وعائلته، وإعلان أن آتون وإخناتون يحكمان الأرضين بناء على مبادئ نظام ماعت وعدلها.

فى مجالات كثيرة أخرى ظلت عبادة آتون أحادية مادية وطبيعية تتسم بسمات تعددية. وقبل هذا كله، ومع أن آتون كان إلهًا، فقد كان أول كل شىء قرص الشمس المادى المرئى الذى يمنح الضياء والحياة والدفع والخير، الذى يُعبد فى معابد (بلا سقف) فى الهواء الطلق حيث تُرى الشمس، مثل معابد رع الشمسية القديمة فى هليوبوليس وأبى غراب وغيرهما. ولم يكن هناك تمثال لآتون فى قدس الأقداس داخل معابد آتون يجرى إيقاظه وغسله ودهانه وتليسه وتنويمه، ولكن جدران المعابد كانت مغطاة بصور آتون والعائلة الملكية وكميات ضخمة من قرابين الماشية والطيور وحيوانات الصيد والخضروات والخبز والفاكهة والجمعة والنبذ البخور والزهور المقدمة لآتون. وكان الإله آتون هو الطبيعة أو جزءًا من الطبيعة، وليس فوق الطبيعة، حتى وإن خلق الطبيعة.

رغم دور آتون كخالق معيل لخلقه وما يحيط به من هالة أبوية وأخوية، يمكن أن يكون مجرد خطوة على الطريق لاستنتاج أن عبادة إله الشمس آتون نشأت وكبرت

(٨٦) المرجع السابق، ص ٤٩ و ٥١.

لتصبح أحادية لسخاء الشمس فى مدها الإنسان بالضياء والدف اللازمين لبقائه ،
ولأنها الواقع الكونى المركزى ، ولأنها أداة النظام والعدل ، ولأن الفرعون فى النسق
السياسى كان هو ابن الشمس .

ورغم ذلك فلا يمكن أن تقتصر عقيدة آتون على شكل الأحادية الشمسية ، وعلى
العبادات الشمسية داخل التعددية مثل تل بن بن الأزلى ، أو العبادات الشمسية الخاصة
بآتون أو رع أو آمون رع . فقد كانت ديانة آتون فى المقام الأول عبادة الإله الواحد .
وكما سبق وأشرنا ، لا يبدو أن هناك شكًا فى أن إخناتون رفع قدر مفهوم الشمس (شو)
إلى وضع المفهوم الواحد الذى يفسر الوجود ، وفى أن هذه هى المرة الأولى المعروفة فى
التاريخ التى يوجد فيها مفهوم واحد يُستخدم لتفسير كل شىء .

كما نرى بسهولة مما سبق (وما سيلي)، فأنا شخصيًا أستنتج وجود أكثر من واقع فى
ديانة آتون وأن الأرجح هو أنها كان وضعًا مشوشًا . فقد كانت ديانة آتون فى وقت
واحد هرطقة وثورة وأحادية (ولكنها كان تشمل آتون بصورة ما على أنه أحد أوجه رع)
وتوحيدًا أول أو بدائى ، من الناحيتين اللاهوتية والأخلاقية . كما أنها كانت نتيجة
منطقية لهيمنة عبادة الشمس الهليوبوليتانية ولاهوت الإله الرئيسى آمون رع وعالميته
نتيجة للنزعة الإمبريالية .

وربما كان الفن ، أكثر من الكلمات ومن الطريقة المصرية التقليدية ، هو ما نجد فيه
بقوة وفورًا الإحساس الشامل بديانة آتون ، ويعظم من حجم هذا الانطباع الاهتمام
الأساسى لفن العمارة ببيان الواقع . وأنا أرى أن هذا الإحساس بديانة آتون فى فن
العمارة خاص بالأحادية الشمسية التمثيلية الحلولية المادية من النمط الطبيعى ، وهو
شكل العبادة الذى قد نقول اليوم إنه مشرَّب بكل من الروح الوجودية pantheist
والتزلفية . ومن الواضح أن نسق عبادة إخناتون وحاشيته فى عشرات من الأعمال
الفنية بالعمارة يشير إلى أوضاع من التزلف الشديد الذى يتناقض تناقضًا حادًا مع
أوضاع الاعتدال العبرانى السائد فيما بعد . ورغم ذلك فمن الممكن إضافة شكل من
أشكال التوحيد البدائى من الناحية الفكرية إلى الإحساس الأحادى الشمسى الحلولى
فى فن العمارة ، حتى وإن لم يكن موجودًا وجودًا مباشرًا . وبدون الجانب التمثيلى ،
يكون الإحساس فى فن العمارة قريب من الدفء والحب الذى فى المزمور العبرانى

رقم ١٠٤ المفترض من القرن العاشر، وهى المقارنة التى لا تطبق عادةً إلا على نص «أنشودة لآتون».

من الواضح أن ديانة آتون كانت ثورة وهرطقة ذات أبعاد ضخمة داخل السياق المصرى. فقد دمرت لفترة قصيرة أسس الديانة والفن المصريين التقليديين وغيرت نظرتهم الكلية.

وما من شك فى أن جوهر ديانة آتون وسياقها كانا غير كافيين لوصفها بأن توحيد مكتمل أو حقيقى، إلا أنه ما من شك كذلك فى أن التوحيد اخترع مع ديانة آتون، حتى وإن كان توحيداً بدائياً أو أول. وبذلك كانت ديانة آتون تمثل تطوراً غير عادى فى تاريخ الديانة، وهى جذيرة بالثناء لأنها أسهمت إسهاماً كبيراً فى جعلها الفائزة إلى التوحيد الحقيقى ممكنة، وإن لم يكن بالإمكان إثبات ذلك بشكل رسمى.

فن العمارة: استهلال قصير للنزعات الطبيعية والواقعية وما فوق الواقعية والعاطفة والكاريكاتير (وكذلك المعالجة المثالية)

كان الوجه الأساسى من الديانة الآتونية هو تشجيع الفن غير الرسمى الطبيعى التعبيرى العاطفى الذى يتضمن موضوعات الحياة الدنيوية اليومية. وعلى بساطة هذه العبارة، فقد كان فن العمارة يمثل رغم ذلك ثورة ضخمة فى تاريخ الفن. فطوال ما يزيد على ١٧٠٠ عام كان الفن المصرى يعمل فى إطار لاهوتى وتصميمى صارم كان فيه الجوهر المثالى لما ينبغى أن يكون، وليس الواقع، هو المعيار فيه، بل لم يكن المعيار فحسب وإنما المفاهيم الأساسية للمجتمع. حطم الفن الآتونى (أو فن العمارة، كما بات معروفاً) هذا النسق تحطيماً جزئياً، من حيث الشكل والمضمون.

ليس هناك أى شك فى أن دافع فن العمارة الأساسى وقوانينه كانت من إملاء إخناتون نفسه، وإن كانت بداياتها أثناء عهد أبيه أمنحتب الثالث. وربما تأثر أمنحتب الرابع (إخناتون) وفنانوه بدورهم بالفن المينوى^(*) Minoan الكريتى الطبيعى القديم. فقد عُثر على شذرات من الفن المتأثر بالفن المينوى فى آثار تل الضبعة (أفاريس؟) التى تعود إلى عصر الهكسوس (ح. ١٦٥٠-١٥٥٠ ق.م).

(*) ثقافة العصر البرونزى المتقدم التى ازدهرت فى جزيرة كريت فى الفترة من ٣٠٠٠ إلى ١١٠٠ ق.م.- المترجم.

كان فن العمارة يصور فى الوقت ذاته إختاتون وأسرتة بأسلوب ثورى ودينوى ومسترخ، وقد أبد المفهوم المصرى التقليدى الخاص بالوهية الفرعون، بل أبرزه، مستخدماً فى تحقيق ذلك أسلوباً ثورياً.

وحتى إذا لم يكن الحال كذلك باستمرار، فقد شجع فن العمارة نمطاً جديداً من الفن يتسم بمضامينه الدينوية غير الرسمية. فبدلاً من أن يكون فناً رسمياً ذا طابع مثالى يمدح الفرعون والآلهة، كان يصور التعاليم الدينية وكان بمثابة "تجهيز" للحياة الآخرة، واقتربت مناظر الحياة الأسرية الدافئة المسترخية والحميمية والحب واللعب وتناول الطعام والفلاحة والصيد أكثر من صدر الصورة. ومن الواضح أن هذا الشكل من التصوير كان يهدف إلى خلق أثر من العفوية وتصوير مشكلة الواقع اليومى المحير ولغزه، وليس عرض الأشخاص أو الفراغة أو غيرهم وقد أضفيت عليهم صفة الكمال، أو عرض المناظر الجليلة التقليدية بلا عاطفة. وكانت النتيجة خليطاً من الفن الطبيعى والعاطفى والواقعى والمفرط فى الواقعية. وكان ما يبدية من هرطقة على قدر هرطقة إختاتون الدينية.

انتهك فن العمارة القانون التقليدى الخاص بالمضمون المقدس وقانون التصميم الصارم والمحدد سلفاً للذين استخدمهما الفن المصرى قبله وبعده. ومع ذلك فقد استخدم فن العمارة قانوناً. فرغم تحطيم معظم قواعد تصوير الأشخاص وقد أضفيت عليهم صفة الكمال، وخاصة الفرعون الكامل والعالم الكامل، فقد فُرضت قواعد جديدة للتصميم وقانون جديد لمضمون إضفاء صفة الكمال. وبما كان عليه تصوير فن العمارة الطبيعى الجديد كل الجدة من هرطقة، حيث كان بصورة أو بأخرى استمراراً لمفهوم إضفاء صفة الكمال طبيعى النزعة.

بطبيعة الحال كان انتهاك النسق التقليدى للفن المصرى أوضح ما يكون فى الرؤوس المطولة التى تزيد فى حجمها عما هو معتاد، والأجساد المطولة، والأفخاذ العريضة بشكل مبالغ فيه، والبطون المتدللية، والسيقان النحيفة التى استخدمها فن العمارة باستمرار، حتى وإن لم يلتزم أحد بهذا القانون المقرر سلفاً كما كان الحال باستمرار تقريباً فيما سبق.

غير فن العمارنة إلى حد كبير كذلك قوانين الأوضاع والإشارات الخاصة بالفن المصرى التقليدى، مما أسفر عن أثر غير رسمى وعفوى وحقيقى وليس أثراً رسمياً أبدياً ومثالياً. ولم تتغير التركيبة المصرية التقليدية التى تجمع بين الصورة الجانبية والأمامية للوجه، غير أن الشبكة التى تضم ١٨ مربعاً جرى تعديلها بحيث تتسع للتصوير الجديد للجسد. والنموذج غير العادى الوحيد لكيفية أنه من المستحيل تماماً على فن العمارنة أن يعمل بقواعد المضمون والتصميم والأوضاع هو اللوحة الجدارية التى تصور ابنتا إخناتون الودودتين الجادتين ولكنها مازحتين (موجودة الآن بمتحف الأشموليان بأكسفورد). وتلخص التحفة التعبيرية النزعة التى تصور العاطفة بطرق عديدة ما انتهكه فن العمارنة وحققه كأحسن ما يكون، رغم التركيز الأساسى على رأسى الفتاتين المطولتين اللتين يزيد حجمهما على ما هو معتاد.

يظل هناك لغز يتعلق بأسباب هذا الأسلوب. فربما كانت النزعة التعبيرية التى من هذا النوع تكتيكا لتصوير الواقع الحقيقى من خلال تشويه الواقع. وعلى أية حال، يشير كذلك الميل إلى تصوير الآخرين، وليس إخناتون فحسب، بهذه الطريقة غير العادية إلى دافع وميل أسلوبى واقعى، بل ومفرط فى واقعيته. وربما كان هناك دافع لاهوتى كذلك؛ وهو الرغبة فى الجمع بين النقيضين، وربما المبادئ الأثنوية والذكرية. ومع ذلك فقد كان ميل إخناتون الأسلوبى واللاهوتى ينزلق فى بعض الأحيان إلى الكاريكاتير القاسى.

يعتقد بعض المؤرخين أن هذا الأسلوب غير المعتاد فى رسم الجسد لا علاقة له بالمفاهيم الفنية أو اللاهوتية. فهم يعتقدون أن إخناتون كان له فى واقع الأمر وجه غريب. ويقول البعض قبيح. ونمط جسدى غير عادى صورّه النحاتون والرسامون، وكان هذا هو السبب الذى أدى تصوير الكل، أو الكل تقريباً، على هذا النحو. ومع أنه من الممكن أن إخناتون فى فترة ما من حياته كان له ذلك النمط الوجهى والجسدى الغريب، فهناك كذلك التماثيل التى تصوره بطريقة طبيعية، أى بدون أى من سمات أسلوب العمارنة. (سوف نبحث بعد قليل النظريات العديدة المتعلقة بمدى كون صورة إخناتون الغريبة تشبهه فى الواقع وما إذا كان إخناتون يعانى من مرض ما ربما تسبب فى تلك السمات الجسدية أم لا).

بخلاف تلك الاعتبارات، ربما يكمن حل لغز أسلوب العمارة فى المفهوم المصرى التقليدى الخاص بإضفاء صفة الكمال على الفرعون الإله وتصور الملك على أنه إله، ولكن عمل ذلك بمعايير جديدة وبأسلوب وقانون مضمون جديدين. وكشأن الفن المصرى السابق كله، ظل فن العمارة تصويراً للقوى الإلهية التى أضفيت عليها صفة الكمال، وخاصة المتعلق منها بالفرعون. أما ما تغير فهو الاستفادة من قانون تصوير الفرعون وأسلوبه ومضمونه. فرغم ثورية انتهاك قواعد التصميم والمضمون فى الفن المصرى الخاصة للفرعون الذى أضيفت إليه صفة الكمال بالشكل الذى كانت عليه صور إخناتون، فهى قد تكون تقليدية فى غرضها؛ ألا وهو تصوير الملك الإلهى، والإله الذى يعلو فوق البشر.

هذا هو ما يبدو عليه الحال فى مجموعة من تماثيل إخناتون الضخمة التى عُثر عليها فى بقايا معبد چم پا أتون بالكرنك الشرقى. وهى تكشف، وقد نُحت طبقاً لقواعد التصميم الجديدة لقانون فن العمارة، عن فرعون هادئ وراض عن نفسه تبرز جلاله ووقاره نتيجة متأنثة وغريبة تسبب فيها الفخدان العريضان والبطن المتدلى والرأس المطول والساقان النحيفتان. وربما كانت تلك التماثيل تهدف إلى تقديس نفس المفهوم المصرى التقليدى الخاص بإضفاء صفة الكمال على الفرعون الإله، وتصور الملك على أنه إله، ولكن بالمعايير الجديدة وطبقاً لقانون الأسلوب الجديد. وهذه النتيجة على نفس القدر من الصرامة والوقار والرسمية التى كانت عليه الصورة السابقة للملك مصر الإلهيين. وإذا كان هناك ما تغير بالفعل فهو أن إخناتون يظهر كشخص مأساوى، وهو أمر جديد فى تصوير الفرعون لم يُسمع به من قبل.

ومع ذلك، فبينما يبدو أن هدف التماثيل الضخمة هو المقصد التقليدى، فلا يمكن قول الشيء نفسه عن الكثير من الأعمال الأخرى التى تصور إخناتون وأسرته. فبالأول مرة يصور أحد الفراغة فى أوضاع غير أوضاع المشى والجلوس والقتال التقليدية والوقورة التى أضفى عليها طابع الكمال. بل إن ما يدعو أكثر للاستغراب هو تلك المناظر التى تصور إخناتون فى أوضاع منهكة ومتواضعة وسعيدة، وكذلك فى مناظر اللهو والتقبيل مع أطفاله وفى مناظر رومانسية مع نfertiti التى يمسك يدها ويقبلها. وكانت تلك هى المرة الأولى فى الفن المصرى التى يصور فيها أحد الفراغة مع أسرته.

بل إن هناك منظرًا على الثلاثات يصور إخناتون الممتعض ، المضطر لخنق بطة فى تضحية شعائرية ، ومن الواضح أنه غير سعيد بذلك . وربما كان أكثر المناظر إثارة للدهشة هو ذلك الذى فى المقبرة الملكية بتل العمارنة ، حيث يبدو حزينًا على وفاة ابنته مکت آتون («شاهد آتون» أو ربما «التي يحميها آتون») وهى تضع مولودها ، وربما كانت كذلك زوجته (تزوجها فى العام الثالث عشر من عهده حين كانت فى الحادية عشرة من عمرها) وأم طفلتهما مريت آتون تاشريت (الصغرى ، «محبوبة آتون»).

لم يكن أى من أنماط السلوك تلك المتعلقة بالفرعون يصور من قبل فى الفن المصرى ولم يُصور قط مرة أخرى ، مع أن معظم تلك الأنماط كان موجوداً فى الحياة الخاصة ، مع استثناء محتمل هو الحزن كامرأة . ولم يكن هذا السلوك العام ببساطة شديدة ضمن إطار تصوير الإله الفرعون الذى أضفى عليه طابع الكمال . بل كان دون مستوى وقار الفرعون الكامل الذى أضفيت عليه طابع الكمال ، ولكنه لم يكن دون مستوى وقار إخناتون الذى من الواضح أنه كان يحاول بيان أن الفرعون الإله مثله كان كذلك يشعر بالأفراح والأفراح مثل سائر الناس كافة .

من الواضح أن إخناتون باستعماله مقاربة فى الفن مقاربة راديكالية كتلك التى استعملها فى الدين كان يسعى إلى تحرير الفن مما كان يبدو أنه يراه قواعد تصميم عفا عليه الزمن وطريقة ضيقة لإدراك الواقع . ورغم ذلك كانت هناك عيوب فى نسقه . إذ يبدو أن إخناتون حصر فنانيه بشكل أساسى فى رواية حياته وحياة أسرته اليومية ولم يكن الفن الذى يفضلته مختلفاً فى دافعه الدعائى عن دافع ما سبقه . كما أن جزءاً كبيراً منه تبنى أوضاعاً للترلف الشديد لقرص الشمس آتون ، الذى لم تكن له فى مصر سابقة مصورة فيما يتعلق بأى إله آخر . بل إن بعضه يبدو وكأنه استباق لفن الهندوس والمسيحيين الشعبى اللاحق الذى اتسم بالمبالغة والبهرجة والورع المصطنع .

يبدو رغم ذلك أن فنان العمارنة كانت لديه حرية أكبر من أى وقت مضى يمكن تفسيره فى البحث عن المدلول العميق وأفضل طريقة للتعبير عن منظر ما أو شخص ما ، بما فى ذلك الفرعون . وكان الأمر كذلك حتى إذا اضطر لتطبيق المفاهيم والأساليب الآتونية الجديدة على كل الناس وكل شىء وصب عمله الفنى فى قالب قانون التوضيح والاتصال والدعاية الجديد . ولم يكن لدى فنان العمارنة الحرية الكاملة التى نعتبرها

طبيعية فى الوقت الراهن ، ولكن يبدو أنه كان يُعامل على أنه فرد أكثر من أى وقت آخر قبل ذلك أو بعد ذلك فى مصر ، وكان إخناتون نفسه هو الذى منح الفنان هذه المكانة الجديدة . لقد كان الفنان فى سبيله إلى أن يصبح فناناً بالمعنى الذى نفهمه الآن . ولو عدنا بالنظر إلى الوراء سوف نرى أن ثغرة لمصلحة الفن الدنيوى الإنسانى النزعة والأكثر تحرراً قد فُتحت فى عهد إخناتون وأبقت بشكل مخفف على نوع من أسلوب ما بعد العمارنة بين الفراعنة التالين وحتى عصر حور محب ، بعد ح . ١٣٢٣ ق . م .

كان هناك من الحرية فى نسق العمارنة الفنى ما يكفى للهروب من أية قواعد تقريباً من حين لآخر ، سواء أكانت تلك القيود قديمة أم جديدة . ويبدو أن هذا يصدق بشكل خاص قرب نهاية عهد إخناتون . فإحدى تحف فن العمارنة العظيمة ، بل والفن المصرى كله فى الواقع ، وهى رأس نفرتيتى أو مرى آتون التى لم يتم تشطبيها وعُثر عليها فى ستوديو النحات تحتتمس (جيحوتى مَس) (وهى الآن فى المتحف المصرى ببرلين) لا تتوافق مع قانون فن العمارنة بل ويمكن وصفها من الناحية الأسلوبية بأنها عمل فنى واقعى حديث . وهذا الرأس من ناحية المضمون والأسلوب لشخص أبرزت صفاته الفردية وجماله غير العادى . أما أشهر عمل لتحتتمس وأحد أشهر الأعمال فى الفن المصرى كله ، وهو التمثال النصفى من الحجر الجيرى لنفرتيتى رائحة الجمال التى تبدو فى كون آخر (عثر عليه لودفيج بورخارت فى عام ١٩١١ م وموجود حالياً فى المتحف المصرى ببرلين) ، فلا يحمل تقريباً أى تشابه أسلوبى مع صور نفرتيتى الأخرى من "فن العمارنة الكلاسيكى" على اللوحات والجداريات والتلاتات .

ومع ذلك فلا بد أن الانقسام بين تطبيق القواعد الجديدة والمبادرة الفنية الفردية كان حقيقياً بشكل مزعج . ويتضح هذا بجلاء فى تصوير نفرتيتى على مر السنين ؛ فقد صُوِّرت على نحو أنثوى مثير بخصر نحيل وفخذين عريضين وردفين ومنطقة العانة البارزة ، بطريقة «فوتوغرافية» شبه حديثة وبأسلوب إخناتون . وهناك هوة تفصل بين نقش نفرتيتى الرائع برأسها المشوه وأنفها الكبير وشفتيها السمكتين وذقنها البارز (التي عثر عليها پترى فى عام ١٨٩٢ . اللوحة I-14 فى كتابه (Tel el Amarna) وتمثال نفرتيتى النصفى الرائع الموجود بالمتحف المصرى فى برلين ؛ فكل ما هو واضح بشأن هذين البورتريهين أنهما يصوران نفرتيتى .

ولا شك فى أن تحتمس كان أحد كبار النحاتين فى عصر العمارنة وليس منشقاً أو استثناء ؛ فقد كان «محسوب الملك ومدير الأعمال» الذى خلف بك كبيراً للنحاتين فى العام العاشر من عهد إخناتون . وبالإضافة إلى أعماله غير الكلاسيكية ، بما فى ذلك قوالب الجص ، عُثر على الكثير من قطع «فن العمارنة الكلاسيكى» فى الستوديو الخاص ، به بما فى ذلك رءوس إخناتون ونفرتيتى وكيا (إحدى زوجات إخناتون الأقل شأنًا) وبنات إخناتون . ويأذن من إخناتون ، أو بدون هذا الإذن ، كان تحتمس أحد أولى الحالات فى التاريخ لفنان كان يعمل باعتباره فرداً وليس صانعاً ذليلاً مجهولاً ؛ ومن الواضح أنه كان يعامل على هذا النحو .

لم يكن فن العمارنة ، شأنه فى ذلك شأن الفن المصرى السابق ، فناً للفن ؛ إذ لم يكن الفن باعتباره نشاطاً مستقلاً وطريقة للبحث والمعرفة . غير أن فن العمارنة كان ثغرة جزئية فى مفهوم الفن باعتباره كأداة سحرية تخضع خضوعاً تاماً للمذاهب الدينية . وسرعان ما انتهت مغامرة فن العمارنة ، ولكنها لا تزال قائمة باعتبارها المرة الأولى التى يكون الفن فيها مستقلاً إلى حد ما عن الدين . ومع أنه ليست هناك صلات ، ففن العمارنة جزء من مغامرة طويلة لانتزاع استقلال الفن عن الدين ، وهى المغامرة التى استأنفتها بشكل جزئى البورتريهات الدينية لقدامى اليونانيين والرومان ، قبل أن تزدهر فى عصر النهضة فى القرن الخامس عشر ثم تبلغ ذروتها بالحرية التامة للتعبير الفنى فى أواخر القرن التاسع عشر .

أعطى أسلوب فن العمارنة ومضمونه هذا الفن طبيعة وإحساساً لا يختلفان عن سائر الفن المصرى كله. اختلافاً غريباً فحسب ، بل يوضحان على نحو كبير كذلك أسسه الفلسفية الراديكالية والمتفجرة . وتتناقض واقعيته واقعيته المفرطة ، وعاطفته ، وعبادته الأحادية الشمسية الوحود وجودية السعيدة ، وموتيفاته الزهرية والطبيعية المرحية ، وتواضعه وعدم رسميته وخفته التامة (خفته المبالغ فيه بشكل مصطنع فى كثير من الأحيان) جميعها تناقضاً حاداً مع أشكال الفن المصرى التقليدى الرسمية والجادة والثقيلة والأساسية التى أضفى عليها طابع الكمال والموظفة وتتسم بالنفاق فى كثير من الأحيان .

لا يُنقص هذا الحكم شيئاً من العظمة الجادة الوقورة التى يتسم بها جزء كبير جداً من الفن والعمارة المصريين التقليديين ، وهو ما كان يقوم على أساس لاهوتى وفلسفى

مختلف اختلافاً تاماً . وكان فن العمارة متوسارت فى أحسن أحواله ، وكان الفن المصرى التقليدى [المؤلف الموسيقى] باخ فى أحسن أحواله .

لا ينبغي أن ننسى كذلك الكاريكاتير فى فن العمارة وما بعد العمارة الذى كثيراً ما يوضع فى غير موضعه . وكان التقليل من شأن الأسرى الآسيويين والأفارقة والأجانب ممارسة قياسية فى الفن المصرى واستمرت فى عصر العمارة . غير أنه باستخدام أدوات فن العمارة التعبيرية ، أصبح كاريكاتير الآسيويين والأفارقة فى جزء من فن ما بعد العمارة قاسياً على نحو كبير .

فى كثير من الأحيان يمكن القول بأن العمارة جعلت الفن فناً . فرغم كل تقاليدها وقواعدها ، فقد حطمت جزئياً المفهوم المصرى القديم القائل بأنه لا بد للفن باستمرار أن يصور جوهراً أضفى عليه طابع الكمال وليس الواقع بما فيه من قبح وجمال . وربما كانت تلك هى المرة الأولى التى يُطلق فيها العنان لبعض الأشياء للعاطفة والشعور الفردى والتساويل بدلاً من الالتزامات الجماعية . ولم يكن للصورة والفنانين تلك الأبعاد من قبل . وهى الصلاحيات التى تحدد الفن والفنانين فى الوقت الراهن .

إن ما ندعوه الآن فناً نجعل فناً لأول مرة فى عصر العمارة .

انهيار ديانة آتون والثورة المضادة بقيادة حورمحب وكهنة آمون بطيبة

انهيار الاستطرد التوحيدى الآتونى الراديكالى بعد ١٥ إلى ٢٠ عاماً فقط . وربما كان إخناتون فى الثلاثين من عمره حين مات ، وكان بلا شك رجلاً وحيداً وقد مات حُبَّاه الكبيران ، نفرتين وكيا ، وكان على الأقل أربعة من بناته الست ومعظم أحفاده وأمه تى قد أخذهن الموت ، ربما بسبب الوباء الذى أثر على جزء كبير من مصر الوسطى فى تلك الفترة . ومن المؤكد أنه كان يعى أن إمبراطورية مصر فى سبيلها إلى الانهيار ، وربما كان من التعلل بحيث يفهم أن فرص بقاء توحيد الآتونى ضئيلة . ومن الواضح أنه دُفن فى المقبرة المحفورة فى الصخر (TA26) التى أعدها لنفسه فى جروف العمارة الشرقية ، ولكن لم يُعثر على شئ فى تلك المقبرة المنهوبة التى لم ينته العمل بها سوى تابوت مكسور من الجرانيت ليس بداخله مومياء . وفى عام ١٨٩١ اكتشف پترى الأوانى الكانوبية وتماثيل الأوشابتي التى تخص إخناتون وقد نُثرت فى شوارع بقايا العمارة .

حكم سمنخ كارع («الذى شرفته روح رع») لفترة قصيرة من حوالى ١٣٣٨ إلى ١٣٣٦ ق. م، وربما كان شريكاً على العرش اعتباراً من العام الخامس عشر من عهد إخناتون. ومن المحتمل أن يكون سمنخ كارع قد حكم بمفرده كفرعون مكتمل السلطات لفترة قصيرة فحسب. فقد كان صهر إخناتون (من خلال زواجه من ابنته الكبرى مرى آتون، «محبوبة آتون»)، أو أخاه غير الشقيق من خلال أمـنحتـپ الثالث وأخته وزوجته سيت آمون، أو ابن عمه، أو من نسب غير معروف.

من المحتمل أن مرى آتون سبقت سمنخ كارع كفرعون لفترة قصيرة.

هناك نظرية أخرى تقول إن نفر تيتى هى التى حكمت، مستفيدة من سمات الفرعون التقليدية كالذقن المستعارة، مثلما فعلت حتشبسوت قبلها بمائة وخمسين عاماً. وكان الاسم نفر نفرو آتون («جميلة جميلات آتون»، أو «كامل هو جمال آتون»، أو «تام هو كمآل آتون») شائعاً بالنسبة لكل من نفر تيتى وسمنخ كارع قبل تغيير اسمه. وهذه النظرية غير مرجحة إلى حد كبير حيث يبدو أن نفر تيتى توفيت فى العام الرابع عشر من عهد إخناتون بعد أن أحييت إلى خلفية الصورة فى العام الثانى عشر من عهده فى الوقت الذى تصدرت الصورة زوجته الأقل شأنًا كيا وابنته وزوجته مرى آتون. وأهم من هذا كله، يبدو مرجحاً أن المومياء التى كانت فى حالة سيئة جداً التى عُثِرَ عليها فى المقبرة KV55 عام ١٩٠٧ بوادى الملوك هى مومياء سمنخ كارع، لكن الجدل ما زال دائراً ويدعى فيه بعض علماء الآثار أن المومياء هى مومياء إخناتون نفسه.

ولكن الأمر الغريب هو أنه إذا كان سمنخ كارع بالفعل ابن أمنحتب الثالث، لأشار اسم مولده، أى اسمه الثانى، نفر نفرو آتون، إلى أنه كان أول شخصية ملكية تحمل اسم آتون، قبل أن يغير أمنحتب الرابع اسمه إلى إخناتون. ولذلك فإن أمنحتب الثالث وليس إخناتون هو الذى أنشأ ممارسة إطلاق أسماء آتون.

فى الأشهر القليلة التى حكم فيها سمنخ كارع بمفرده بعد وفاة إخناتون، نبذ ديانة آتون على استحياء وتبنى مجمع الآلهة القديم بقيادة آمون رع. وقد جرى تنفيذ ذلك بتوجيه من آى، المفترض أنه مؤمن قوى بآتون، وهو الرجل المحفور فى مقبرته بالعمارة هذه الكلمات: «أنا شخص مخلص للملك (إخناتون) الذى رعاه، الشخص صادق الولاء للحاكم ويساعد سيده: خادم كاجلالته، محسوبه...»^(٨٧).

(٨٧) المرجع السابق، ص ٩٤.

غير أن حورمحب، القائد الأعلى في جيش إخناتون (الذى ضاعف له إخناتون كذلك «هدايا من الذهب والفضة»، مثل آي) اعتبر جهود سمنخ كارع غير كافية، حيث لم يفعل سمنخ كارع شيئاً لتدمير معابد آتون أو على الأقل لتجريم لاهوت آتون. ومع ذلك كان يجرى الإعداد لعودة آمون رع كإله رئيسى ومعه مجمع الآلهة المصرى بالكامل.

بعد ذلك أصبح من يسمى «الملك الصبى» توت عنخ آتون («صورة آتون الحية»، ح. ١٣٣٦-١٣٢٧ ق.م)، الفرعون حين كان فى الثامنة أو التاسعة من عمره. ويشير اسم تنويجه، ووجود صورة آتون على ظهر عرشه، وصورة آي بالبطن المترهل بأسلوب العمارة فى طقس «فتح الفم» على الجدار الشمالى من مقبرته (KV62)، إشارة واضحة إلى أن ديانة آتون ونتائجها لم يُقَضَّ عليها قضاءً مبرماً.

مثلما هو الحال بالنسبة لسمنخ كارع، لم يتمكن أحد تحديد أصول توت عنخ آتون تحديداً مرضياً. فقد تزوج ابنة إخناتون الثالثة من نفرتيتى، عنخس ان پا آتون («حياتها من آتون») حين كانت فى الثالثة عشرة تقريباً. وربما كان توت عنخ آتون شقيق سمنخ كارع أو أخاه غير الشقيق أو ابن أخ أو ابن عم إخناتون، والأقل احتمالاً من هذا كله هو أنه ابن إخناتون نفسه (من كيا).

مرة أخرى، وبتوجيه وإكراه من آي المخادع، باعتباره وزيراً، وعين حورمحب المراقبة التى تتسم بالشك، الذى كان فى ذلك الوقت إيمى ار مشا، «المشرف الأكبر على الجيش» و«قائد القوّاد»، غير توت عنخ آتون اسمه إلى توت عنخ آمون («الصورة الحية لآمون») وغيرت عنخس ان پا آتون اسمها إلى عنخس ان آمون («حياتها من آمون»). وبعد ذلك انتقلوا من أختياتون/العمارة إلى طيبة، حيث عادت من جديد عبادة آمون وغيره من آلهة بشكل جاد. وجرت العودة الكاملة لنسق تعدد الآلهة وحظى كهنة طيبة ومعابدها القوية بالتشجيع باسم توت عنخ آمون.

أقام توت عنخ آمون، أو معلموه، لوحة بمعبد آمون بالكرنك (تسمى لوحة العودة، وهى الآن بالمتحف المصرى بالقاهرة) تحدد الخطوط العريضة للطريقة التى صار بها كل شىء «حطاماً» وكيف «قُلبت الأرض رأساً على عقب وأدارت الآلهة ظهرها لهذه الأرض» أثناء عهد إخناتون. ووصف كل شىء جرى عمله «خدمةً لأبيه آمون»

وسائر الآلهة لاستعادة مجد الأرضين، الذى «تجاوز... وتعدى ما سبق عمله منذ زمن الأسلاف»^(٨٨).

بالإضافة إلى ما يبدو أنه كان طموحاً شخصياً ضخماً، كان حورمحب يفهم تماماً الكهنة التعدديين العاطلين الغاضبين، وخاصة كهنة طيبة المؤيدين لـ «ملك الآلهة» آمون رع. وبعد موت إخناتون الفرعون الإله السلطوى الماكر، بدأ حورمحب وكهنة طيبة الذين شوّهت سمعتهم وجرى التخلص منهم، وكانوا فى ذلك الوقت أقوى الكهنة وأكثرهم عدداً، ثورتهم المضادة. ويبدو أنهم لم يقابلوا بمقاومة كبيرة.

لم تكن الثورة المضادة متعلقة بالأمور الدينية والاقتصادية فحسب. وكان واضحاً حينذاك أن حورمحب والكثير من كبار الساسة والجنود، الذين كانوا على ما يبدو قلقين فى حياة إخناتون بشأن عجزه عن الحفاظ على وحدة مصر وازدهارها وعن السيطرة على مستعمراتها فى رتنو الغرب آسيوية، معنيون بشدة بالنتائج، على المستوى الداخلى والخارجى، لاستمرار النسق السياسى الدينى الآتونى. وما من شك فى أن حورمحب وآى كانا، رغم فسادهما، محقين فى استنتاجهما أن مصر معرضة لخطر الانهيار السياسى والاقتصادى وأن إمبراطوريتها معرضة لخطر التفكك.

تشير «رسائل العمارنة» المرسلة إلى إخناتون إلى أوقات شديدة الاضطراب، وبالأخص الشكاوى والتحذيرات وطلبات المساعدة العسكرية، ولكن يبدو أن المواجهة الحاسمة الحقيقية لم تحدث فى زمن توت عنخ آمون فحسب حين انطلقت القوات الحيشية بقيادة الملك شيبليوليوما (ح. ١٣٧٠-١٣٣٠ ق.م) وهزموا الميتانيين فى قرقميش واضطروا العديد من التابعين لمصر فى شمال سوريا إلى تغيير ولائهم.

اختتمت تلك الفترة حدث أخير محزن وأذل مصر القوية. فقد توفى توت عنخ آمون صغيراً، فى سن السادسة عشرة تقريباً، ربما فى حادث قنص، وربما فى عملية عسكرية، وربما قتله حورمحب المتعطش للسلطة الذى يبدو أنه أراد الاستيلاء على الحكم كفرعون بأى ثمن. وكانت أرملة توت عنخ آمون عنخس ان آمون، آخر من تبقى من العائلة الملكية، كانت الوريثة الملكية على أى الأحوال؛ وهو ما يعنى أنه لا بد

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 251-252. (٨٨)

للفرعون التالى أن يتزوجها فى حال احترام قواعد وراثة العرش التى وضعت فى بداية عصر الأسرة الثامنة عشرة (ح. ١٥٥٠ ق.م).

كانت عنخس ان آمون (عنخس ان پا آتون) الابنة الثالثة لإخناتون ، التى ربما وُلدت فى العام الخامس من عهدّه وتزوجت أباهما وهى الحادية عشرة أو الثانية عشر فى العام السادس عشر أو السابع عشر ، ثم تزوجت سمنخ كارع حين ماتت زوجة سمنخ كارع الأولى ، أختها مريت آتون ، ثم تزوجت توت عنخ آمون . ورغم حقيقة تغييرها اسمها إلى عنخس ان آمون ، فمن المحتمل أنها كانت لا تزال مرتبطة بديانة آتون . وعلى أى الأحوال ، يبدو أنها كانت حينذاك يائسة من منع حورمحب قائد الثورة المضادة على ديانة آتون من أن يصبح فرعوناً .

ربما تأمرت عنخس ان آمون مع آى ، وربما دبرت الخطة بنفسها ، ولكنها اتخذت مبادرة غير عادية بإرسالها خطاباً إلى ملك الحيثيين المنتصر شبيلوليوما تطلب منه بوصفها الوريثة الملكية أن يبعث بأحد أبنائه لتتزوج ، مما يجعل فرعوناً حياً على مصر ويجعل الحيثيين حلفاء لمصر . وكانت تلك طريقة تكاد تكون غير معقولة للتفكير ؛ وهى دعوة أجنبىٌ ليكون فرعون مصر ! وربما يكون حورمحب قد علم بأمر الخطة ، ولكن على أى الأحوال ، كانت النتيجة هى قتل زانا ابن شبيلوليوما وهو فى طريقه إلى مصر ، مما فتح الباب لعقود من الصراع المسلح بين الحيثيين ومصر .

تزوجت الوريثة الملكية عنخس ان آمون آى الذى يزيد عمره عن السبعين (ح. ١٣٢٧-١٣٢٣ ق.م) . ولو كان آى والد نفرتيتى بالفعل وشقيق تى ، فحينئذ تكون عنخس ان آمون قد تزوجت جدها وشقيق جدتها ! ولم يحكم أى فترة تكفى لاستكمال القضاء على عبادة آتون . ومن الغريب أنه لم يحطم الإشارات إلى آتون وإخناتون فى نصوص «الأنشودة الكبرى لآتون» وفى «أنشودة إلى آتون والملك» فى مقبرته غير المنتهية بالعمارنة (TA25) بعد أن ارتد عن الإيمان بآتون .

عندما توفى آى اختفت عنخس ان آمون من المشهد العام أو ماتت . تزوج حورمحب ابنة آى موت نجمت التى كانت تحمل لقب «وريثة» لضمان المطالبة الشرعية بالعرش وقد تُوج فرعوناً ، حيث من المفترض أن من توجه هو آمون نفسه فى حضرة العديد من الآلهة الأخرى . خسرت «حياتها من آتون» (عنخس ان پا آتون ، التى

أصبحت عنخس ان آمون) المعركة مع جسر خبرو رع/ حورمحب، التى فعل، وكان لا يزال يفعل، أقصى ما يمكن لتدمير سمعة أبيها، والنسق الآتونى، والمدينة، والمعابد، والمقابر التى دفنت بها أسرتها.

أكمل حورمحب (ح. ١٣٢٣-١٢٩٥ ق. م) باسمه الحورى «الثور القوى ذو القرارات الحكيمة» بعنف ثورة آمون المضادة. وكان إنكار التوحيد الآتونى وإعادة آمون باعتباره نيسوت نترو، «ملك الآلهة»، وأبا الفرعون واضحاً منذ بداية عصر حورمحب، حتى وإن لم يحظر عبادة آتون على الفور. فقد أعاد عبادة آمون، وأعاد أراضيها التى كان إخناتون قد صادرها وأكد عودة النسق التعددى السابق الذى كان توت عنخ آمون قد أعلنه بالفعل. غير أنه كان حريصاً كذلك على ألا يحقق لآمون وطية الانتصار الكامل؛ فقد شجع عبادة سائر الآلهة وأعاد دور منف الدينى والإدارى بشكل جزئى. وبينما كان توت عنخ آمون لا يزال حياً، نجد أن الدعاء والأنشودة اللذين على تمثاله الذى أقامه فى معبد پتاح بمنف (حالياً بمتحف المتروبوليتان بنيويورك) يمدح تحوت وپتاح وسخمت وأوزيريس وخنوم ورع وهور أختى؛ ومن الواضح أنه يشير إلى أن توحيد إخناتون لم يعد له أى معنى. كما عين حورمحب كذلك العديد من زملائه الجنود فى المناصب الإدارية بالأقاليم وألغى مركزية النظام السياسى والاقتصادى الذى بالغ إخناتون فى مركزيته. واستقبل الكثير من الوفود الأجنبية وقام بمحاولة محدودة لاستعادة السيطرة العسكرية المصرية فى رتنو، ولكن يبدو أن هذه المحاولة كانت غير ناجحة إلى حد كبير. وطبقاً لما تقوله الوثائق الحيثية فإن مزاعم حورمحب الخاصة بالانتصارات العسكرية كانت أكاذيب شديدة الوضوح.

محا حورمحب اسم توت عنخ آتون وأحل محله اسمه على لوحة إعادة بمعبد الكرنك التى أعادت آمون وسائر الآلهة إلى وضعها السابق. وعلى ما يسمى مرسوم لوحة الإصلاح بمعبد آمون فى الكرنك، أعلن حورمحب أنه «حسن هذه الأرض بكاملها» عن طريق إصلاح الإدارة، وخاصة القضاء، إصلاحاً شاملاً، وإزالة الفساد والسرقة. وقال حورمحب أنه سعى إلى «[طرد] الشر وقمع الكذب... وتخليص المصريين من أشكال الظلم التى بينهم... ساعياً إلى رفاهية المصريين...» وقد وعد بالحماية لعامة الناس وبالموت للمعتدين الأثمين، بما فى ذلك الجنود و«جباة الضرائب

الميالون إلى السرقة». وسوف يعاقب الآثمون عقاباً شديداً يشمل «الضرب . . . بمائة ضربة، وفتح خمسة جروح . . .» أو «سوف يُجدع أنفه وسوف يُرسل إلى المنفى [إلى ثا[رو] [فى سيناء]»^(٨٩).

قبل السنة العاشرة من عهده، دمر حورمحب معابد آتون فى طيبة ومدينة أخيتاتون بكاملها بما فى ذلك المقابر (مع أن التدمير الكامل للمعابد الآتونية لم يحدث قبل عهد رمسيس الثانى (ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق. م). وأمر حورمحب بحو اسم إخناتون حيثما وجد. وقد مُحى اسم إخناتون وكُشط. وتُليت التعاويذ للقضاء على اسمه، أى تدمير الرن الخاص به، أى روح اسمه، بل كل أرواحه. كما محَا حورمحب اسم أى بقدر كبير، حيث اعتبر أن أى كان فاتراً وتعوزه الحماسة. فقد حُكم على كل من إخناتون وآى بما كان المصرى يفرغ منه أكثر من أى شىء آخر. وهو «الموتة الثانية». أى لا تكون له حياة آخرة. ولم يعد يُشار إلى إخناتون باسمه، بل باعتباره «المجرم» الذى اخترع نسفاً كريهاً مجنوناً جلب البؤس لمصر.

بدأ حورمحب كذلك مشروع بناء طموحاً شمل تجديد الكثير من المعابد، وخاصة معبد آمون رع فى الكرنك. وقد أقام فى هذا الموقع ثلاثة صروح، بخت، كبيرة، وهى بوابات المعبد الضخمة. ولهذا الغرض استخدم ٤٠ ألفاً من أحجار التلاتات التى استعارها من معابد آتون المدمرة. كما استولى حورمحب لنفسه على معبد آى الجنائزى فى چامت (مدينة هابو)، بطيبة الغربية، وهجر مقبرته بسقارة التى كاد العمل فيها ينتهى وبنى لنفسه مقبرة أكبر منها (طولها ٣٤٥ قدماً [١٠٣, ٥ متر] وأجمل منها فى وادى الملوك (KV57). كما أقام معبداً منحوتاً فى الصخر فى جبل السلسلة شمالى الفنتين وضع نفسه فيه إلى جانب سوبك إله المياه والسماء المحلى الذى يتخذ شكل التمساح بين الآلهة السبعة المثلة!

بل حاول حورمحب أن يحكم بعد موته بتعيينه وزيره وزميله الجندى رمسيس الأول (ح. ١٢٩٥-١٢٩٤ ق. م) خليفة له.

^(٨٩) Breadted, James Henry, Ancient Records of Egypt, Vol. 3, 50-67, pp. 25-33.

رغم كل ما قيل ، فإن من التبسيط النظر إلى حورمحب نظرة سيئة فحسب . فمع أن له جوانبه المظلمة ، فإنه من الناحية البراجماتية فعل ما أملت عليه الأحداث وفعله بحيوية ونشاط ، وخاصة حملته لتطهير الإدارة والقضاء على الفساد والسرقة . وكثير مما قد نعتبره اليوم سلوك إنسان مرعب كان في حقيقة الأمر ممارسة قياسية بالنسبة للفرعون الإله . ففي عهد أمنحتب الثالث كان جندياً كاهناً من بين كهنة آمون رع وليس هناك دليل كذلك على أنه كان توحيدياً أتونياً مخلصاً . ومن المفترض أنه حتى إذا اختار الحفاظ على توحيده ، فالمحتمل هو أن النمو السريع في تأييد التعددية كان سيجعل من المستحيل الإبقاء على مثل هذا الاختيار .

تحول آتون نفسه بعد تعايشه مع سائر الآلهة لمدة تزيد على العشرين عاماً تقريباً من بعد وفاة إخناتون إلى إله ضئيل الشأن . وبصفته قرص الشمس المرئي أصبح يقوم بدور صغير باعتباره أحد جوانب آمون رع . ومع ذلك بدا مستحيلاً أن يُمحى تأثير توحيد آتون الإخناتوني البدائي بالكامل . فقد ظل يقوم بدور آتى ، في مصر ، وفي المستقبل على الأرجح في إسرائيل وربما في بلاد فارس .

كان غلط التعددية الذي أعيد إلى مصر شيئاً فشيئاً هو لاهوت الإله الرئيسي آمون رع ، بشكله الأقوى والأكثر توحيدية مع التأكيد بشكل بارز على لاهوت هليوبوليس الشمسى . وكما رأينا في المجلد الأول ، فإنه على مدار قرن قبل التجربة التوحيدية البدائية الآتونية ، كان لاهوت الإله الرئيسي آمون رع قد بلغ ذرى توحيدية غير مسبوقه وأخذ في الحسبان إلى حد كبير المفاهيم التي كانت قد أدت إلى التوحيد البدائي . فهاهو يستمر بقوة على نفس الطريق إلى حد كبير ، حيث كان يقلل من شأن دور آتون ليصبح لا شىء تقريباً ويمزج لاهوت الإله الرئيسي الشمسى بالاتجاهات التوحيدية داخل نسق تعددى .

بعد حوالي ٧٠ سنة من «أنشودة إلى آتون» ، جرى تجاوز لاهوت الإله الرئيسي المُجمل التوحيدى السابق . فقد أدمجت آلهة مصر الرئيسية الثلاثة ، آمون ورع وبتاح ، فى ثالوث يتسم بوحده العضوية ، حيث كان آمون نب تم ، رب الكل . وبالطبع استعاد آمون كل ألقابه الخاصة بالوحدية والقدرة التى لم يتلقاها من قبله إله مصرى آخر بهذه الكثرة سوى آتون ؛ «رب الأرباب» ، و«الفرد» ، و«أبو الآلهة» ، والإله الذى «خلق نفسه» ، و«لم يكن من قبله إله» ، الخ .

أصبح آمون إلهاً أكثر ودًا وأخلاقيًا. ففي «أنشودة لآمون» الموجودة في بردية أناتاسي الثانية التي تعود إلى عصر الرعامسة، نجد أن آتون «مدير دفة [الضعيف] الذى يعطى الخبز لمن لا خبز عنده . . . ثروتى فى دار[رب]ى. وربى هو من يحمينى . . . آمون الذى يعرف الود، الذى يصغى لمن يدعوه . . .» ومن السهل أن نرى تأثير مفاهيم إخناتون هذا كله. والواقع أن يان آسمان فى كتابه «ديانة مصر الشمسية فى الدولة الحديثة، رع وآمون وأزمة التعددية» *Egyptian Solar Religion in the New King* dom, Re, Amun and the Crisis of Polytheism «التدين الفردي» و«الديانة الفردية» التابعة من «جذور أثناء عصر العمارنة . . . وأخيراً تغيير بنية الديانة والعقلية والنظرة الكلية المصرية بشكل إجمالى». ويرى آسمان أن «آمون رع عصر الرعامسة إله يغضب من الشر ويتحرك ضده بغضب لا سبيل إلى تهدئته»^(٩٠). وكما رأينا فى الفصل الثامن، فإن «أناشيد التوبة» التى عُثِرَ عليها فى قرية العمال بدير المدينة تميل إلى إثبات أنه كان هناك بالفعل ظهور معمم لمشاعر التدين الفردي والندم أثناء فترة ما بعد العمارنة.

ولكن بالرغم من تلك المشاعر، التى يبدو أنها إحدى صور المفاهيم التوحيدية السَّبْقِيَّة، ظل لاهوت آمون رع متوافقاً مع التعددية. ولم يكن لاهوت الإله الرئيسى الخاص بآمون رع بشكله المستعاد أكثر تعارضاً مع التعددية من لاهوت الإله الرئيسى الشمسى الخاص بآمون رع فيما قبل آتون، أو أشكال لاهوت الإله الرئيسى السابقة كافة. وقد ازدهرت آلهة مجمع الآلهة جميعها، بما فى ذلك مئات الآلهة المحلية الصغرى، وتغنى الناس بالشئاء عليها، ولكنها كانت كلها أوجهاً لآمون. وظل رع زعيم الآلهة والجانب الشمسى الرئيسى فى آمون رع. وأعيد أوزيريس باعتباره ملك العالم السفلى، دوات، والمعيد الخَيْر للحياة الآخرة. واحتفظ پتاح بوضع قوى، وإن قل نفوذه بطبيعة الحال إلى حد كبير عما كان عليه الحال فى أوجه. ومن جديد أظهر المصريون أنهم غير منزعجين بحال من الأحوال من التناقضات والقيود اللاهوتية المفرطة وكانوا على استعداد باستمرار لعمل تركيبة ما دون التخلص من أى طبقة سابقة ذات مغزى.

Lichtheim, Miriam, *Ancient Egyptian Literature, Volume II*, p. 112 and Assmann,^(٩٠)

Jan, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, pp. 140 and 203.

لم يصل الحال بلاهوت الإله الرئيسى الخاص بآمون رع إلى حد الخطوة المنطقية التالية فى عملية التوحيد، أى إعلان آمون رع إلهًا واحدًا وخلق صدع لا سبيل إلى رآبه مع التعددية. فهذا هو ما فعلته ديانة آتون وما سوف يفعله التوحيد العبرانى فيما بعد.

وهكذا أدخلت النخبة المصرية والشعب المصرى تأثير إخناتون فى الشكل المقبول من أقوى لاهوت شمسى للإله الرئيسى، المشوب بالورع، وعادوا إلى ممارسة تعددية ضخمة، بل ومؤكدة.

أعيد من جديد العידان السنويان الكبيران يُحتفل فيهما على نحو كبير بآمون رع ونسقه، كان قد بدأ الاحتفال بهما فى مستهل عصر الدولة الحديثة، وجرى توسيعهما وتضخيمهما. وربما يبين هذان العیدان أفضل من الترتيبات اللاهوتية كيف أن ديانة آتون قد رُفضت رفضًا تامًا ومقدار ضخامة عودة مصر إلى التعددية. ومن المؤكد أنه من الناحية الاقتصادية، وربما اللاهوتية كذلك، أن العدد الأكبر من الكهنة والأعيان كان يفضل التعددية، ومن المؤكد أن عامة الناس كافة على وجه التقريب لم يدركوا سبب حرمانهم من الآلهة والإلهات الكثيرة الخاصة بعقيدتهم التعددية. واستنادًا إلى الوثائق العديدة والبيانات الفرعونية، يبدو أن احتفال أوبت الضخم وعید الوادى الجميل كانا إشارتين واضحتين إلى أن عصر آتون كان يُنظر إليه على أنه عصر تقشف دينى وبؤس هجرت فيه الآلهة مصر، وكان يُنظر إلى العودة إلى الديانة التعددية التقليدية على أنها عودة إلى سواء السبيل. وكان ذلك نوعًا من المبالغة إلى حد ما؛ فالتوحيد البدائى الآتونى لا يمكن أن يضارع تعددية آمون رع من حيث الضخامة، ولكنه لم يكن متقشفًا تمامًا، حيث كان يتسم بكثير من الجوانب البهيجة.

كان الاحتفال بعيد أوبت يجرى فى الشهر الثانى من أخت، فصل الفيضان، فى معبدى الكرنك والأقصر، وكان واحدًا من أكثر احتفالات آمون رع الدينية إسرافًا وشعبية فى مصر، وهاهو يُحتفل به بقدر كبير من التباهى والتفاخر. وبحلول عهد رمسيس الثالث (ح. ١١٨٤-١١٥٣ ق.م)، زيد عدد أيام الاحتفال به من ١١ إلى ٢٧ يومًا.

كان ثالوث الآلهة آمون وموت وخونسو داخل مقاصير ذهبية يحمل على مراكب مزخرفة زخارف جميلة من إبيت إيسوت، الكرنك، إلى معبد الاحتفالات بالأقصر،

إيبت رسييت، «المكان المختار الجنوبي»، على مسافة ميلين تقريباً إلى الجنوب في النيل. وكان التعبير عن النشاط الجنسي المتقد والدينى عن طريق وجه الفحولة الذكرية لآمون، وهو الإله مين، «الصارم»، بقضيه المنتصب الطويل والجماع الإلهى المفترض بين آمون/مين وحات نتر نت إمن، «زوجة الإله آمون»- إحدى زوجات الفرعون الحاكم أو بناته- التى يولد منها فرعون المستقبل.

بعد ذلك يدخل الفرعون الحاكم پر رع المعبد، قدس الأقداس، ويندمج مع الكا الملكية ويعاد تأكيد إلهيته من خلال طقس سرى. ويعود للظهور من جديد باعتباره كائناً جرى تحويله وتجديده فى وضعه كإله، أى ابن آمون رع.

وكان يُضحى بالحيوانات. وكانت كميات ضخمة من الطعام والشراب توزع مجاناً. وكان الموسيقيون والمغنون والراقصون يشجعون حشود العامة والأعيان. وكان الناس يستخدمون تماثيل الآلهة أثناء الموكب وهى داخل مراكزها، وبأ، للإجابة عن أسئلة لديهم من خلال بعض الإشارات التى ترسلها إلههم ويطلبون منها النبوءات والخدمات.

كانت النقطة الجوهرية هى أن آمون رع، أى آمون، بات من جديد الإله الرئيسى القوى الذى لا منافس له داخل النسق التعددى، وكان الفرعون الحاكم ابنه، وكان كهنة آمون أصحاب النفوذ فى طيبة، مدينة آمون، من جديد كهنة مصر الأعلى وأصحاب النفوذ الاقتصاد الأساسيين فى البلاد.

ولكن ربما كانت هناك كذلك نقاط جوهرية أخرى غير مدركة؛ فقد أصبح التطور والإصلاح اللاهوتى الجوهري مستحيلًا بالنسبة لسائر التاريخ المصرى... غير أن دور مصر، باعتبارها نفوذًا وبصفتها بؤرة للرفض فى التطور نحو التوحيد كدين لأكثر من نصف سكان العالم، كان أبعد من أن ينتهى.

هل أثرت ديانة آتون على التوحيد العبرانى، أم كانت نموذجاً مضاداً؟

رأينا- وسوف نرى بتفصيل أكبر فى الفصل التالى- أنه ما من سبيل لإثبات أن التوحيد العبرانى تأثر بالاتجاهات التوحيدية المصرية. ورأينا كذلك أنه مع أن الفروق

بين الاتجاهات التوحيدية المصرية، وأبرزها لاهوت الإله الرئيسى الشمسى الخاص بأمون رع وتوحيد إخناتون البدائى ولاهوت پتاح/ منف، والتوحيد العبرانى كبيرة جداً، فلا يمكن استبعاد احتمال التأثير المصرى فى إطار عملية تطورية جزئية نحو التوحيد الحقيقى. غير أنه من الضرورى كذلك الإشارة إلى أن التطور نحو التوحيد الحقيقى شمل ولا شك ما رفضته إسرائيل بشأن مصر على المستويات اللاهوتية والفنية والأخلاقية. وربما كان لهذا الرافض دور فى حجم التأثيرات المحتملة. وعلى أية حال فإنه من السهل بيان أن مصر بصورة عامة، وحتى جوانب من ديانة آتون، كانت نماذج مضادة بالنسبة لإسرائيل.

من الواضح أن مركزية الصورة، أى الفن، فى ديانة آتون كما هو الحال على امتداد التاريخ المصرى، كانت مرفوضة بموجب التحريم العبرانى لـ «الصور المنحوتة». ومن الطبيعى أن عبادة الشمس المادية الحلولية وأشعة ضوئها كانت أساسية بالنسبة لديانة آتون، بينما كان يَهْوَه القدير والروحانى الذى يسمو فوق المادة، ولا يمكن تصويره، هو مركزية العبادة العبرانية التقليدية.

وكما رأينا، فإن التعارض بين الحلول والسمو فوق المادة أكثر أهمية من الفرق بين التعددية والتوحيد، وهذا هو ما يحدد الفرق أساساً فى مقارنة الإلهى بين المصريين، ومعهم سائر الشعوب فى الواقع، وبين العبرانيين.

ظل إخناتون عند وصف آتون وعند تصويره فى الفن داخل إطار الحلول، وداخل السياق التعددى لآلهة الطبيعة المادية المريئة وتشخيصها فى الكون وبين البشر. وكان إله السماء السومرى آن إلهاً من وراء الكواليس ولكنه كان حالاً فى السماء وكان له أب وأم وأطفال. وخلق الإله الهندى الأب العظيم براهما الكون وهو مثال لهذا الكون، ولكن براهما نشأ فى بيضة ذهبية أو زهرة لوتس، وكان له فى البداية خمسة رءوس ثم أربعة، والعديد من الزوجات (من بينهن إحدى بناته) والعديد من الأبناء. وإله زرادشت، أهورا مزدا (الذى ربما ظهر فى القرن السادس الميلادى كإله توحيدى بالفعل)، هو وحده الذى يقترب من أشكال السمو فوق المادة وكلية القدرة، مع أنه نشأ كذلك فى الحلول، فى الضوء، باعتباره توأم مثراً إله السماء وكان له ابن، وكانت تعارضه القوة الضخمة، أهريمان، وارتبط على المستوى المادى ارتباطاً قوياً بالنار.

لا بد أنه كان أمراً شديداً الفظاعة، على الأقل بالنسبة للتوحيديين العبرانيين الأوائل الذين كانوا يحاربون الارتدادات المتكررة إلى التعددية، أن الآلهة المصرية، بما فيها آتون، لم تكن حلولية فحسب، بل ومرئية ومادية كذلك. وكان رب إبراهيم خفياً بالفعل ولم يكن مصوراً. وحتى بعد أن سُمى موسى، في القرن الثالث عشر ق. م، هذا الإله يَهُوه، ظل يَهُوه خفياً دون أن تكون له أية صورة مادية. وكان يَهُوه من التجريد بحيث أنه رداً على طلب موسى المُلح أن يكشف له عن اسمه. وكان العبرانيون يرون أن الاسم يكشف عن الهوية العميقة، مثلهم في ذلك مثل المصريين - وصف يَهُوه نفسه بأن «أهيه» و«أهيه الذى أهيه»^(٩١) («أكون» و«أكون ما أكونه») وكان تطوراً طبعياً أن رجال الدين العبرانيين عقب فترة ما بعد السبي (٥٩٣ ق. م) قرروا أن يَهُوه تعبير (هاشم، أى الاسم) لا يُنطق به، لأنه أقدس من أن يُذكر. ولم يكن يَهُوه يسمو فوق المادة، أى فوق الإنسان والطبيعة، فحسب، بل أصبح الإله الأول والأوحد المجرد تجريداً تاماً الذى اخترعه الإنسان ولم تكن هناك طريقة محتملة يمكن تصويره به فى الفن.

بطبيعة الحال قد يكون هذا افتراضاً فحسب، ولكن لا يبدو غير معقول كذلك أن يكون الرفض العبرانى لتجسد الإنسان فى هيئة الإله ولأن يكون هذا الإنسان الإله وسيلة الوصول الوحيدة إلى هذا الإله الأعلى، مثل إخناتون، قد تأثر بالتجربة المصرية. ومن وجهة النظر اللاهوتية الصرفة، فربما ما كان مترابطاً منطقياً فى نسق الملكية الإلهية على خلاف فى الغالب مع التوحيد الحقيقى وفضيلاً فيما يتصل به؛ ذلك أن إخناتون لم يتخل عن دوره كفرعون إله، ولكنه أبرز إلهيته وأكدها. وحسب إخناتون نفسه فى نسق لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال توحيدياً بحق، وذلك بالحفاظ على مكانته كإله وإعلانه أنه الوسيط الوحيد والسبيل الوحيد للوصول إلى آتون.

لم يجرؤ موسى أو محمد على ادعاء ذلك. وكان مجرد تلميح يسوع الغامض إلى أنه ربما يكون ابن الله كافياً لأن يتهمه اليهود بالتجديف. واعتبر المسلمون الثالث

(٩١) سفر الخروج / ٣: ١٣ و ١٤.

المسيحي شديد القرب من الشرك (التعددية) وأعلن القرآن أن الله ﴿لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ [الفرقان: ٢] و﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤] وأنه ليس ﴿ثَالِثٌ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣] واعترف كل من موسى ومحمد بأن يَهُوه، والله، لا بد له من رسول، ولكن من المؤكد أنه ليس بحاجة إلى وسيط لا يصل إليه أحد غيره. ومن ناحية أخرى، هناك تشابه بين ديانة أتون والمسيحية في أن كلا من يسوع ومن ثم العقيدة الكاثوليكية أكدا أن السبيل إلى الأب يكون من خلال الابن الإلهي والبشرى. «ليس أحد يأتي إلى الأب إلا بي»^(٩٢). مثلما أنه لم يكن هناك من سبيل إلى أتون إلا من خلال ابنه إخناتون.

كان النسق الأخلاقي العبراني مختلفاً اختلافاً جوهرياً عن كل شيء سبقه بحيث لا يكون سوى ثورة تتسم بالأصالة، غير أنه لا يمكن استبعاد احتمال أن تكون له بعض الجذور في مصر. ومنذ العصور العبرانية المبكرة (١١٠٠ ق. م الميلاد على أقل تقدير)، يبدو أن الإله يَهُوه لم يكن حريصاً على المطالبة بالولاء الأعمى فحسب، بل إن المساواة وحقوق الإنسان الفردية كانت قضايا أخلاقية مهمة كذلك. ويقول صموئيل (في سفر القضاة، ١٧: ٦): «وفي تلك الأيام لم يكن ملك في إسرائيل. كان كل واحد يعمل ما يَحْسُنُ في عينيه». وربما تأثر هذا الموقف برفض النسق التراتبي المصري الصارم، وكذلك بالاهتمامات الأخلاقية الخاصة بنسق ماعت المصري وأدب الحكمة المصري والتعديلات التي كان إخناتون قد قام بها لمصلحة الإخاء.

يبدو أن الرفض العبراني القوى وواسع النطاق لغشيان المحارم وصياغته من ناحية الاحترام البديهي والأخلاق ارتبط ارتباطاً لا خلاف عليه برفض الممارسات المصرية. وكان تحريم غشيان المحارم، رغم كونه واحداً من أقدم المحرمات وأكثرها عالمية، يقابل باستهزاء من الطبقة الحاكمة المصرية، وخاصة من إخناتون. وقد أبلغ يَهُوه موسى والناس بوضوح (في سفر اللاويين، ١٨: ٣ و٦ و١٧ و٢٦) أنه «مثل عمل أرض مصر التي سكنتم فيها فلا تعملوا... لا يقترب إنسان إلى قريب جسده... إنها عورة... رجسات...» ومن الواضح أن هذا النص التوراتي يمثل الاشمئزاز العبراني من القيم الأخلاقية المصرية.

(٩٢) يوحنا، ١٤: ٦.

كثيراً ما أشير إلى أن هناك تشابهات كبيرة بين «الأنشودة الكبرى لآتون» والمزمور ١٠٤ ، الذى ربما ألفه الملك داود (ح. ١٠٠٠-٩٦٢ ق.م). وإذا كان هذا هو الحال، فحينئذ يكون ذلك بعد ديانة آتون بحوالى ٣٠٠ سنة. ومع ذلك فإن تلك التشابهات، مثلها مثل التشابهات بين أدب الحكمة المصرى وسفر الأمثال، يمكن النظر إليها على أنها توليفة من التأثيرات والمفاهيم الميتافيزيقية والعاطفية المشتركة مع ديانة آتون. بل إن العبرانيين أضافوا عناصر كانت بمثابة رفض للرؤية المصرية.

من الواضح أن المزمور ١٠٤ أعلى من شأن الدور «الحكيم» ليهوه باعتباره الخالق الخير للكون والطبيعة والإنسان والحيوان مثلما فى أسفار العهد القديم السابقة وفى «الأنشودة الكبرى لآتون». كما أنه أبرز دور المعيل الودود والعلاقة المنظمة بين الإله والإنسان والحيوان التى كانت ملمحاً أساسياً من ملامح ديانة آتون. وقد يكون داود، أو أيًا من ألف المزمور ١٠٤ ، قد تأثر كذلك بالاحترام الأساسى لضوء الشمس، أى بديانة أشعة الشمس النافعة كما وجدت فى عبادة آتون؛ «الذى يغطيك بالضياء كما يغطيك بالثوب...» ولكن الآية الأخيرة من المزمور ١٠٤ تضمنت كذلك نط العقاب المحدد للمفسوق الذى لا يمكن أن تجده فى «الأنشودة الكبرى لآتون»؛ «لتبد الخطاة من الأرض والأشجار لا يكونوا بعد». وعلى عكس اللاهوت المصرى التقليدى وديانة آتون، كان العبرانيون يعتقدون أن يهوه منح الإنسان قدرًا كبيراً من الحرية فى الاقتداء بالطبيعة والبشر وأن الاختيارات الشريرة واسعة الانتشار ولا بد من عقابها.

وعلى عكس ديانة آتون، لم يشمل التوحيد الحقيقى الوجود الذى لا خلاف عليه للإله الواحد فحسب، بل ما يصاحب ذلك من وضوح أخلاقى ومبادئ المساواة الديمقراطية الأولى، ومخططة الخاص بالبشرية ورغبته فى تحقيق الهيمنة البشرية على الطبيعة البدائية. وأكد التوحيد الحقيقى بشدة على محاولة تشكيل نوع جديد من الحضارة فيه القليل جداً مما هو صحيح من الناحية الأزلية أو الطبيعية، والأحرى هو أن الصحيح لابد يكون من وضع الإنسان بعون من يهوه. ولم يكن يهوه موجوداً ليُعبد كإله قومى وشخصى فحسب، بل كذلك لتنفيذ دعائم التوحيد العبرانى تلك.

فى مجال أساسى آخر - وهو الأخرويات - وخاصة بالنسبة للزرادشتيين والمسيحيين، ليس الأمر هو أن إخناتون لم يصف شيئاً إلى الأخرويات السابقة التى

تطورت فى مصر بربط جوانب نسق ماعت الأخلاقية ونسق الحياة الآخرة الأوزيرى فحسب، بل إنه قلل من أهمية القيم الأوزيرية وألغى بالطبع أوزيريس كإله .

وهكذا فإنه حتى إذا كانت عبادة إخناتون الخاصة بالإله الواحد - الأحادية - تخلصت فى النهاية من الصلات مع سائر الآلهة، فقد ظلت نسقًا للحلول immanence، ولم تكن متكاملة من الناحية اللاهوتية كالتوحيد العبرانى، وكانت لا تزال بعيدة عنه من الناحية الأخلاقية، ولم تعالج مشكلة إرادة الإنسان الحرة وهيمنته على الطبيعة والواقع الأزلى. وظلت الفجوة بين عبادة آتون والتوحيد العبرانى المبكر، ومن باب أولى التوحيد الحقيقى فى القرن السادس ق. م، كبيرة حتى وإن سُدت إلى حد بعيد مقارنة بلاهوت الإله الرئيسى التعددى المصرى .

باختصار، فإنه رغم الإنجاز الكبير الذى تحقق فى اتجاه أشكال التوحيد، وبالرغم من التقدم الأخلاقى الذى حققته عبادة آتون، فإن سلوك عبادة آتون وإخناتون كان يمكن أن يشكلًا نموذجين لإسرائيل .

التقييمات المتضاربة لعبادة آتون وإخناتون: نظريات مجنونة عن إخناتون

لدى كل إنسان، أو تقريبًا كل إنسان، رأى بشأن عبادة آتون وإخناتون والتائج والآثار وما كان لهما من تأثيرات، وما لم يكن . وصحيح أنه بغض النظر عن بعض الحقائق الأساسية القليلة، من الممكن أن تكون هناك بعض التقييمات شديدة الاختلاف . فما هى تلك الحقائق الأساسية الدنيا التى يمكن أن يقبلها الكثير من علماء المصرىات؟

وضع إخناتون نسقًا موروثًا من لاهوت هليوبوليس الشمسى ومطورًا منه . فقد كانت عبادة آتون هرطقة وثورة مناهضة للتعددية . وبعد إسقاط الإشارات الأخيرة إلى آلهة مثل رع حور أختى وشو، كان جوهرها الأدنى هو ضوء الشمس، أو الأحادية الشمسية، أو التوحيد الأول . وكان آتون هو قرص الشمس المادى الحال . وكانت ديانة آتون عالمية، ليس فقط بمعنى أن آتون حل محل آمون رع كإله عالمى مهيم، بل كذلك لأن آتون كان إله الجميع . فقد أبرز إخناتون النسق المصرى التقليدى الخاص بالملكىة الإلهية ليصل إلى مستوى غير مسبوق، حيث جعل نفسه الوسيط الوحيد للإله، آتون .

وكان النوع الجديد من الفن، الأكثر طبيعية وواقعية من أى شىء سبقه، اختراعاً مهماً من اختراعات هذه الديانة وكان بمثابة ثورة فى تاريخ الفن. واضطربت الحياة الاقتصادية فى مصر اضطراباً شديداً بسبب إغلاق معابد سائر الآلهة وبُناها الاقتصادية. وأضيرت الإمبراطورية المصرية نتيجة لسياسة إخناتون الخارجية والعسكرية. ولم يتبن غالبية الشعب ديانة آتون وبعد وفاة إخناتون ونجحت النخبة السياسية والدينية فى مقاومتها باعتبارها ابتداعية ومخرجة.

ورغم ذلك، فقد أثبت هذا فى الأغلب الأعم أن الاتجاه والإغراء التوحيدي القوى تعايش مع اتجاه الإله الرئيسى التعددى للديانة المصرية. وعلى أقل تقدير، وحتى إذا أراد البعض اختزال عبادة آتون إلى شكل من أشكال التوحيد المشوب، فقد أثبتت أن شكلاً توحيدياً للديانة موجود فى مجال الإمكانية المصرية.

فى ظل اتجاهات الإله الرئيسى والاتجاهات التوحيدية المصرية، لا يمكن اعتبار ديانة آتون مفاجأة كاملة ولا خروجاً عن القياس. وفى ظل الطابع العام للروح التعددية المصرية، فإن الثورة المضادة التى أطاحت بها ليست كذلك مفاجأة ولا خروجاً عن القاعدة. وفى ظل إنجاز التعددية المصرية لدولة أكثر تعقيداً واكتمالاً ومرونة من أى نسق تعددى آخر عرفه التاريخ، لا يمكن اعتبار خروج مصر من العصر الآتونى بإعادة تأكيد الأساس التعددى الوطيد لعقيدتها الدينية وبلاهوت شمسى للإله الرئيسى أشد قوة مفاجأة أو خروجاً عن القياس. فمن نواح كثيرة خرجت مصر من ديانة آتون على ما كانت عليه باستمرار وما ستظل عليه بعد ذلك.

أما كل ما يقع بين ذلك فأمر قابل للجدل، بما فى ذلك وجود مدى التأثير الذى مارسه ديانة آتون على التوحيد العبرانى ومن هو على وجه الدقة الرجل، إخناتون.

لا يمكن الشك فى أن إخناتون خسر معركة التوحيد الأول بسبب توليفة كبيرة من العوامل غير المواتية وأسلوبه فى اختيار أشكال العنف التى أثارت سخط أصحاب النفوذ وعجزه عن اختيار أشكال من العنف الذى قد يكون ضرورياً وكان يمكن أن يحقق نتائج.

شجع إخناتون ديانة آتون ببناء معابد الشمس لآتون فى كثير من المواقع داخل مصر وخارج مدينة أخيتاتون. فى الكرنك وربما فى هليوبوليس ومنف وهرمونثيس والدلتا

بالإضافة إلى النوبة وآسيا- غير أن معظم الناس خارج أحييتاتون ظلوا يؤمنون إيماناً قوياً بالتعددية . ويبدو أنهم حزنوا لضياح ألتهتهم ومعتقداتهم السابقة ، وخاصة معتقدات الحياة الآخرة المرتبطة بأوزيريس ، وقد استاءوا من اضطهاد إخناتون كهنة آمون وغيرهم من الكهنة . ومن المؤكد كذلك أنهم لم يقدروا نسخة إخناتون من العالمية والإخاء ؛ فلا بد أن فكرة أنه يمكن أن يكون للأسسيويين نفس الإله الذي يعبداه المصريون ، بدلاً من أن تسود ألتهتهم العالم ، كانت منفرة وغير مفهومة من المصريين المتباهين .

يبدو كذلك أن معظم الكهنة كانوا مؤيدين أقوياء للتعددية ، غير إن إخناتون فيما يتعلق بهذه النقطة خسر بعد ماته الصراع على السلطة الدينية والسياسية والاقتصادية الذى قاده حورمحب . فقد كان كهنة طيبة ، مدينة آمون ، قد فقدوا امتيازاتهم ولا شك فى أن إخناتون أخطأ بافتراضه أن ثورته ضد طيبة يمكن أن تنجح للأبد وأنه يمكن إجبار كهنة طيبة على ابتلاع هزيمتهم .

ومع ذلك فالسمة البديهية لأية ثورة هى أن تكون مبدعة ، وعليه فإنه رغم الأساس التعددى الوطيد فى مصر ، لا يمكن استبعاد أنه لو كان إخناتون أقوى وأكثر دهاء لاستمال البلاد إلى الشكل الخاص به من التوحيد البدائى . ومن المفترض أنه بعد حوالى القرن من ذلك ، لم يتردد موسى (ح . ١٢٥٠ ق . م) فى أن يأمر بالمذابح لقمع الكفار والمنشقين وقام بثورة شبه توحيدية ناجحة ، رغم الحنين إلى عبادة الأوثان بين الشعب ، وضعف ساعده الأيمن هارون ، وتحدى قُورح لقيادته (*) .

فإلى أى مدى كان إخناتون مسئولاً عن التردى السياسى والاقتصادى؟

من الواضح أنه تسبب فى حدوث فوضى اقتصادية شديدة بإغلاقه معابد آمون وسائر الآلهة والإلهات ، وكذلك المكاتب الحكومية فى طيبة ومنف . وكانت المعابد مركز الحياة الاقتصادية المصرية ، وأوقع إغلاقها الفوضى فى اقتصادات الأقاليم المحلية

(*) وردت قصة قورح فى سفر العدد ومفادها أن قورح تمرد على موسى حين اختار هارون وأبناءه لتسلم مهمة خدمة الكهنتوت ، فلم يرض قورح بهذا القرار وأراد أن يتزعم الشعب بعد أن جر حوله عدداً كبيراً من بنى إسرائيل . إلا أن الله أهلكه ومن معه حين انشقت الأرض وابتلعته هو وأصحابه وكل ما كان لهم - المترجم .

وشجع الدوائر الاقتصادية الموازية الفاسدة . وخلق تحويل عائدات المعابد المغلقة كافة إلى إدارة معبد العمارنة نظاماً بالغ المركزية أدى إلى تفاقم الفوضى الاقتصادية . ولا بد أن مشروع إخناتون الضخم لبناء المعابد ، فى الكرنك أولاً ثم فى العمارنة ومنف وأماكن أخرى ، بالإضافة إلى بناء مدينة أخيتاتون/ العمارنة بالكامل ومقابرها الخمس والعشرين المنحوتة فى الصخر (ناهيك عن القرابين الوفيرة التى تتسم بالإسراف المقدمة إلى آتون فى معابده) قد استنزف الاقتصاد بالمعنى الحرفى للكلمة .

ولماذا لم يتدخل إخناتون لمعالجة الوضع شديد الاضطراب فى المستعمرات المصرية فى رتنو الغرب آسيوية؟

من الواضح أن إخناتون كان لا يفتقر إلى الفطنة فى توصيل رسالته التوحيدية البدائية وفى الاقتصاد وفى أساليب الحكم فحسب ، بل كذلك فى السياستين العسكرية والخارجية . وكان إخناتون حاكماً مطلقاً كفراعنة مصر كافة ، غير أنه لم ينجح بصورة أو بأخرى فى استخدام سلطاته المطلقة بحكمة فى أى مجال سوى الفن . ربما لا يكون قد نظم حملة عسكرية (أو حتى بعثة تجارية) إلى خاسوت لكسب المزيد من الأراضى والغنائم ، حيث باتت تلك ممارسة قياسية لأى فرعون .

ومع ذلك فإن الاتهامات التى تجعله مسئولاً مسئولية تامة عن الاضطراب الذى شهدتها مستعمرات غرب آسيا والدول التابعة تبدو مبالغاً فيها . فأول كل شئ هو أن الحيشين كانوا فى فترة صعود ، وكانوا يحققون نجاحاً مستمراً وما كان لأحد أن يوقفهم عن مقاتلة خصومهم الميثانيين (حلفاء مصر) ، فى محاولة لاقتطاع الأراضى التى سيطر عليها المصريون فى أمورو (شمالى سوريا)^(*) وإقامة موقع بارز فى غرب آسيا . وعلاوة على ذلك ، ربما كان العطب موجوداً منذ عهد والد إخناتون ، ولكنه لم يكن ظاهراً للعيان . فقد خفف أمنحتب الثالث القوى والأهباب من السياسة القمعية المصرية التقليدية فى غرب آسيا ولم يتفاعل عسكرياً كى يحافظ على الهيمنة المصرية الحصرية

(*) تشمل هذه المنطقة الشريط الممتد من وادى العاصى حتى بحيرة حمص فى اتجاه الغرب من الساحل الفينيقي ، وكانت خاضعة لمصر ويحكمها أحد الملوك التابعين . وقد أطلق السكان المحليون هذا الاسم عليها اعتباراً من الربع الأخير من القرن الخامس ق . م ومعناه «الغرب» - المترجم .

حين باتت معرضة للخطر . وسوف نرى بعد قليل كذلك أن منتصف القرن الرابع عشر ق. م كان زمن التمزق السياسى والاجتماعى والعسكرى الكبير فى كنعان ؛ فقد كانت العصابات المحاربة التى تقوم بأعمال السلب والنهب ، العايريرو (الذين ربما كان إلى حد ما العبرانيين الأوائل) ، تجعل الحياة المستقرة مستحيلة بالنسبة لملوك الدول المدن التابعة لمصر .

من المحتمل أن فرعوناً أقرب إلى المعيار المصرى من إخناتون كان سيتدخل مراراً فى هذا الموقف ، حتى ولو لم يكن له غرض آخر سوى إعادة النظام من باب الوقاية ، وهو ما حاول حورمحب القيام به فيما بعد ؛ وإن كان ما حققه من نجاح أقل مما تباهى هو به . والواقع أنه لم يحدث حتى عصر رمسيس الثانى (ح . ١٢٧٩-١٢١٣ ق. م) أن سوت مصر حساباتها بصورة أو بأخرى مع الحيثيين فى معركة قادش ح . ١٢٧٤ ق. م ، حيث يبدو أن ما وُصف بأنه انتصار مصرى كان مأزقاً أدى إلى معاهدة سلام واقتسام المصريين والحيثيين النفوذ بين الدول التابعة شرقى المتوسط .

كانت سياسات إخناتون الخارجية والعسكرية بها عيوب ، ولكن إذا عدنا بالنظر إلى الوراء لوجدنا أن احتواء الحيثيين والعايريرو لم يكن فى قدرة مصر . وقد اختلط هذا الواقع بطابع إخناتون الأساسى باعتباره مسالماً واضحاً ، استوعبه الدين ولم تشغله السياسة الخارجية والعسكرية إلى حد كبير ، كما اختلط بطموحه وثقته بنفسه ؛ وهى الصفات التى اتصف بها المصريون إلى أن فقدوا إمبراطوريتهم فى النهاية . وربما لم يتصور إخناتون فحسب أن تفوق مصر وهيمنتها معرضان للخطر .

ومع أنه من غير المفهوم للأسف أن شعب إخناتون فى عهده ومن بعده حوَّله إلى شيطان ، فالواقع أنه من المحزن والغريب أنه كثيراً مما يراه بعض المؤرخين ، وبعض الأطباء المصريين على ما يدعون ، على أنه مريض أو نصف مجنون أو شديد القبح أو الثلاثة معاً . وبالنسبة للنظريات التى تقول إن إخناتون كان خصياً أو امرأة متخفية فى هيئة الرجال ، فقد رفض پترى تلك الآراء المضحكة على نحو معقول منذ عام ١٨٩٤م^(٩٣) .

Petrie, W.M.F., Tell el Amarna, Methuen & Co., London, 1894, 84-88, pp. 38-39. (٩٣)

ومع ذلك فمن الشائع الربط بين مظهر إختاتون الجسماني غير المعتاد المفترض كما هو مصوّر في فن العمارة وسلوكه المفترض أنه غريب وبين الشذوذ والجنون والمرض الخطير أو التشوه الوراثي . ويرى البعض اعتباراً من عام ١٩٠٧ م بدءاً بعالم تشريح المومياوات المصرية البارز ولكنه مثير للجدل جرافتون إليوت سميث (١٨٧١ - ١٩٣٧) أن إختاتون كان يعاني من متلازمة فروليش . ويؤدى هذا المرض إلى صغر حجم الصدر، واستطالة الرأس والرقبة والذراعين والقدمين ، وكبر حجم البطن والمظهر الخنثوى بصورة عامة، إلى جانب القصور العقلى والاضطراب العاطفى . وتشخيص القصور العقلى فى حالة عبقرى مثل إختاتون مسألة غير عادية فحسب . وربما يكون القول بأن إختاتون مصاب بمتلازمة فروليش أمر عجيب كذلك ، إذ إن أحد أعراضها العجز الجنسي ؛ وإختاتون كان لديه ست بنات وربما تسع ، وربما كان والد سمنخ كارع وتوت عنخ آمون ، وربما كان الفرعون الوحيد فى التاريخ المصرى الذى صور مع أطفاله .

وهناك علة أخرى ، وهى متلازمة مالفرون Malfrone Syndrome ، استُخدمت لوصف " حالة " إختاتون . ويشمل ذلك الضعف نفسه والتشوهات الجسمانية ذاتها التى فى متلازمة فروليش ويضاف إليها ضعف الإبصار وشدة الحساسية للبرد ، ولكنها لا تؤثر على القدرة الجنسية أو القدرة العقلية . وانتهت بعض العقول العظيمة بالفعل إلى أنه متلازمة مالفرون تناسب مع إختاتون بالقدر الذى جعله يتبنى قرص الشمس إلهاً لأنه كان شديد الحساسية للبرد!

ربما كان إختاتون غير سوى ، وربما كان يعاني من مرض ما ، سواء أكان اضطراباً وراثياً أم تقلباً عاطفياً . ولكنه سيتعين على الأطباء وعلماء المصريات الذين يتبنون هذا الرأى أن يأتوا بشيء أكثر جوهرية من متلازمة فروليش أو مالفرون كى يجعلوا حجتهم معقولة .

لا يكفى أن نستنتج من صورة إختاتون الجسمانية الغريبة والنقص المفترض وضوحه لبعض السمات الجنسية الذكورية الثانوية أنه إما مريض أو مجنون وأن فن العمارة كان نتاجاً للخيال المريض . وبينما لن نعرف أبداً ما إذا كان المصريون فى زمانه يعتبرونه قبيحاً أو لا ، يبدو من الصعب فى الوقت الراهن تطبيق هذا المصطلح على ذلك الوجه عميق التفكير والعاطفى اللافت للانتباه .

علاوة على ذلك ، وكما رأينا فيما سبق ، يمكن أن نثبت بسهولة أن تصوير إخناتون (وغيره فى فن العمارة) كان اختياراً أسلوبياً . وربما كان إخناتون يشبه إلى حد ما الصورة التى ظهر بها فى فن العمارة ، ولكن قد تكون هناك مبالغة فى تصوير ملامح وجهه وسماته الجسدية على نحو خاص لأسباب أسلوبية وربما لاهوتية .

ربما يكون بارى كيمپ قد اقترب فى كتابه «تشریح حضارة» من أن يكون على صواب مطلق حين قال : «رأى معظم الناس فى تشوهات جسمه محاولة مخلصة لرسم آثار مرض خطير كان يعانى منه الملك . إلا أن البديل الأكثر معقولة هو أنها محاولة جريئة لتصوير الملك باعتباره قوة ذات سمات تضعه خارج المستوى العادى للتجربة البشرية» . وهذا تحديث للرأى الخاص بقانون «التصوير المؤسلب للملوك . . . فوق ما هو بشرى» ، الذى عبر عنه أولاً قبل سبعين عاماً هاينريش شيفر ، مع الاختلاف الأساسى وهو أن شيفر كان ينظر إلى الصورة غير الصحية «الطبيعية» لإخناتون على أنها انتهاك لهذا القانون بينما يراها كيمپ تجسيدا له بطريقة جديدة^(٩٤) .

غير أن الميل إلى تصوير الكثير من الشخصيات الأخرى مثل إخناتون من الناحية الجسدية يزيد من المشكلة . فقد صُوِّرت نفرتيتى وبنات إخناتون وآى وتوت عنخ آمون والكثير غيرهم مراراً ببطن متهللة ورءوس مطولة وسيقان نحيفة . بل إن هناك لوحة مذهلة (بالمتحف المصرى ببرلين) تبين كبير نحاتى إخناتون الأول بك يبطن وصدر أكبر من إخناتون وأكثر ترهلاً بكثير . فما الذى يجب علينا استنتاجه : هل هو أن كل النحاتين أطاعوا أوامر تصوير الكل مثل إخناتون . . . أم أنهم طواعية وخضوعاً منهم نسخوا ملامح إخناتون . . . أم أن تلك الشخصيات كافة كانت تعاني من متلازمة مالفرون أو فروليش أو مافان . . . أم أن مفتاح الأمر هو وجود خيار وقانون أسلوبى يتعدى حتى تصوير إخناتون؟

كما رأينا كثيراً فى الفصل السابع ، فإن الخيارات والقوانين الأسلوبية المميزة المرتبطة بالمعتقدات الدينية هى السمات البديهية للفن المصرى كله ، قبل عصر العمارة وبعده . ومن الواضح أن تصوير ما يُعتقد أنه الجوهر الكمالى ، وقوانين التصميم واللون

Kemp, Barry, J., Ancient Egypt, Anatomy of Civilization, p. 265 and (٩٤)

SchDfer, Heinrich, Principles of Egyptian Art, p. 16.

والحركات وشبكة مربعات الجسم بالنسبة للفرعون والآخرين جميعاً كانت خيارات أسلوبية. ومن الطبيعي أن نظن كذلك أن إخناتون حطم هذا النسق وأمر فنانيه برسم الواقع ونحته بصرامة شديدة، غير أن الأدلة السياقية تميل أكثر نحو تغيير معمم في قانون الفن وليس إلى عدم وجود قانون أو إلى قانون من أجل إخناتون بشكل أساسى.

ولم يكن خيار العمارة الأسلوبى الذى يتسم بالغلو والمبالغة متبعاً باستمرار، كما رأينا. فبالإضافة إلى الأمثلة «اللاكلاسيكية» التى سقناها من قبل فيما يتعلق بإخناتون ونفرتيتى وربما مري آتون، هناك العديد من الأمثلة لتمائيل إخناتون، ومن بينها تمثال واحد على الأقل (الآن بمتحف اللوفر) يعود إلى الجزء الأخير من عهده، حيث يتوافق بطريقة مبهمة مع مبادئ العمارة. ومن الواضح أن تحتمس، خليفة بك باعتباره كبير نحائى إخناتون طوال عشر سنوات، خفف من مبادئ العمارة الفنية. وأحسن مثال لذلك هو تماثيل نفرتيتى النصفية. ولا حاجة إلى القول بأن هناك العديد من تماثيل إخناتون «المصرية القياسية» قبل تعزيز فن العمارة فى السنة الثالثة أو الرابعة من عهده. وربما كان الأمر الأكثر أهمية هو قناع الجص الذى عثر عليه بترى فى العمارة، وأشير إليه خطأ على أنه قناع الموت الخاص بإخناتون. ومع ذلك فإن هذا القناع، الذى ربما استخدم نموذجاً لتمائيل الأوشابتي الخاص بإخناتون، يبين شخصاً «معياريًا» أو «طبيعيًا» جداً بدون أية تشوهات أو عاهات جسدية^(٩٥). ويجعل مجرد وجود هذا القناع الواقعى كل الاستنتاجات المتسرعة والمتغطرة بشأن إخناتون المشوه أو المريض عرضة لقدر كبير من الشك، على أقل تقدير.

لا أعرف شخصاً يستنتج أن الفنانين الأفارقة العظام، منذ القرن الثامن ق. م وما تلاه، كانوا مجانيين لأنهم بالغوا فى حجم وأهمية أجزاء بعينها من الجسم، كالرأس أو العينين أو الصدر أو السرة أو الفخذين أو الأعضاء التناسلية. فمن الواضح أن ذلك كان يجرى لأسباب رمزية ودينية. ولا أعرف شخصاً يستنتج أن الفنانين البوذيين العظام، منذ القرن السادس ق. م وما تلاه كانوا مرضى لأنهم صوروا بوذا مراراً، لدوافع رمزية ودينية، برأس وأذنين مبالغ فى حجمها وبتوء فى جبهته، وبصدر مترهل وبطن سمينة ضخمة. ولا أعرف شخصاً يستنتج أن موسى كان مجنوناً لأنه فرض التوحيد فى بيئة شديدة المعادة للتوحيد.

Petrie, W.M.F., Tell el Amarna, Frontispiece and 90, p. 40. (٩٥)

ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأنه إذا كان التفسير الأرجح بالنسبة لمظهر إخناتون الغريب هو بالفعل استخدام قانون فنى يرسخ الإلهوية، فمن المحتمل أننا لن نكتشف أبداً ما إذا كان مظهر إخناتون يعتبر فى ذلك الوقت غريباً أو غير عادى، ومن المحتمل ألا نتمكن من تحديد ما إذا كان هناك أساس ما فى الأسباب البدنية الحقيقية ما يدعو إلى تصويره باستمرار بطريقة مشوهة وخنثوية.

واستُخدمت كذلك ممارسة زواج إخناتون من إحدى بناته التى تبدو واسعة لتصويره على أنه شخص منحرف جنسياً. ولا شك فى أن الأدلة تميل إلى تأييد زواج المحارم هذا، رغم استمرار بعض علماء المصريات فى إنكاره. ويبدو أن اثنتان من رسائل العمارنة (EA10 and 11) من الملك البابلى بورنابورياس (ح. ١٣٦٠-١٣٣٣ ق.م) تؤكد بطريقة مستقلة ومحايدة أن إخناتون تزوج ابنتيه مرى آتون وعنخس إن پا آتون («سيدة دارك») حين كانتا فى الحادية عشرة أو الثانية عشرة. ويبدو أن رسالة أخرى من أيملى ملك صور (EA155) تشير كذلك إلى أن مرى آتون كانت زوجة إخناتون. وربما كانت ابنة ثالثة، هى مكت آتون، كذلك زوجة له؛ وكما رأينا، ربما تكون قد ماتت أثناء ولادتها لابنة إخناتون. وفى العام السادس عشر، يبدو أن إخناتون تزوج ابنة رابعة، وهى نفر نفرو آتون تاشريت («جميلة جميلات آتون» الابنة) بينما لم تكن قد تعدت التاسعة. وبالإضافة إلى بنات إخناتون الست من نفرتيتى، يبدو من المرجح أنه كانت له ثلاث بنات أخريات من بناته مرى آتون وعنخس إن پا آتون ومكت آتون. ويبدو من المؤكد أنه إذا كان لم يتزوج ابنتيه الباقيتين، نِفِرِ نِفِرِو رِعَ وَسِتَبَ-ن-رِعَ، فذلك لأنهما ماتتا وهما فى الرابعة أو الخامسة.

من الواضح أن هذا كله وضع مفعج، من الناحية الوراثية، ولكن ما لا بد من تكراره هو أن زواج المحارم كان مفيداً بصورة أو بأخرى لأى فرعون مصرى. ولكن ما ليس مفهوماً هو لم كانت مصر واحداً من نماذج قليلة فى تاريخ البشرية، إذ إنه بالرغم من كون الفرعون إلهاً وكان زواج المحارم معتاداً بين الآلهة المصرية، مثلما كان فى سائر الميثولوجيات، كان هناك استهزاء من الناحية الرسمية بالتحريم العالمى لزواج المحارم. ويعتقد بعض علماء المصريات أن زواج المحارم كان وراءه دوافع سياسية، وخاصة فى عصر الدولة الحديثة (اعتباراً من ١٥٥٠ ق.م)، إذ كان تحول الشخص إلى فرعون يعنى

بالضرورة أن تكون له صلة بأثنى ملكية . واختلف بعض علماء المصريات مع هذه الرواية ، حيث يعتقدون أنها كانت تغطية لزواج المحارم فحسب ، مشيرين إلى أن الكثير من الفراعنة لم يتزوجوا نساء ذوات نسب ملكى .

ربما ، وربما فحسب ، أن إخناتون تجاوز معظم الفراعنة فى زواجه من بناته ، حيث كان زواج الأخ من أخته هو زواج المحارم الأكثر شيوعاً فى العائلة الملكية ، وإن كان يبدو أن والد إخناتون ، أمنحتب الثالث ، تزوج كذلك إحدى بناته وهى سيتامون . ولو قبلنا نظرية النسب الأثنوى الملكى المطلق - وكانت هناك فى واقع الأمر زيادة ملحوظة فى زواج المحارم الملكى فى عصر الأسرة الثامنة عشرة - فحيثذ يكون إخناتون قد تزوج بناته لأنهن كن «وريثات ملكيات» ، وبذلك كان يعزز مشروعيته كفرعون .

لا يستبعد أى من هذا احتمال أن إخناتون ربما كان فى واقع الأمر شخصاً منحرفاً جنسياً بشكل أو بآخر . إلا أنه من الواضح كذلك أنه لا بد من أخذ سياق زواج المحارم الفرعونى فى الاعتبار ، وأن إخناتون كان يحب بناته ، ويبدو أنهن كن يحببته وكن يعملن على تعزيز أهدافه السياسية والدينية إلى أقصى حد مهما كان ذلك موجعاً ، وكان هو يتصور أنه يتزوج بناته لأسباب سياسية . ويظل من المستحيل تخيل كيف يمكن لأى شخص ، حتى ولو كان فرعوناً ، أن يجامع بناته ويتزوجهن فى الوقت نفسه الذى يمارس فيه وظيفة الأب الطبيعية .

بل من الجائز طرح المسألة الأساسية الخاصة بمدى الإيمان الصادق ومدى النفعية الاقتصادية والسياسية - فيما يتعلق على نحو خاص بالحد من سلطة كهنة آمون أو القضاء عليها - فى دوافع إخناتون الدينية . ماذا كان فى ذهن إخناتون بالفعل ، سؤال لم يجب عنه أحد الإجابة الكاملة وربما لن تكون له إجابة شافية أبداً .

ربما كان الأثر النفسى لأن يكون لإخناتون أب يبعث على الاحترام مثل أمنحتب الثالث ، المكنى بـ«المهيّب» ، دور مهم كذلك فى دوافع إخناتون . وربما كان إخناتون يعاني من عقدة نقص فى علاقته بأبيه ، وربما كان مدفوعاً لأن يفعل ما هو أكثر وأفضل مما فعله أبوه . ولكن ما لم يصبح الشخص راديكالياً مطلقاً مثل إخناتون فلن تكون تلك مهمة سهلة فى أى مجال من المجالات . فقد حكم أمنحتب الثالث بلا منازع فعلياً من الجنادل (الشلال) الخامس على النيل فى النوبة حتى سوريا . وكان واحداً من أعظم بناءة

مصر، وكانت العمارة والفن فى عصره على مستوى شديد الارتفاع. وربما لم يكن لفخامة بلاطه نظير فى تاريخ مصر. ومن الواضح أنه كان صياداً عظيماً وزير نساء كبيراً.

ومع ذلك، ورغم تلك الأسئلة والإخفاقات والشذوذ والانحراف المحتمل، فالقول بأن إخناتون كان واحداً من أعظم الفراعنة (وأقواهم) فى التاريخ المصرى لا يعطيه حقه بالكامل. فسواء قبلنا أم لم نقبل، تظل النقطة الجوهرية هى من الواضح أنه رغم كل شيء كان واحداً من أهم الشخصيات التى جاد بها التاريخ القديم، حيث كانت له رؤاه الرائعة فى الديانة والفنون والمجتمع، وكان رائداً للتوحيد المكتمل والفن الدينى وقيم الإخاء العالمية والبنى المجتمعية الأكثر استرخاءً.

لم يعوز القرن الماضى المجانين الذين لم يصدقوا على إخناتون الشئ الشامل المبالغ فيه فحسب، بل أرجعوا إليه الفضل فى كل أنواع الأدوار والمنجزات والمعرفة المؤسسة، وهو ما لا يمكن أن يكون صحيحاً. فالأفكار القائلة بأن إخناتون التوحيدى هو مؤسس جميعيتى الروزيكروسيين^(*) Rosicrucians والماسونيين وغيرهما من الجمعيات والطوائف السرية لا يمكن أن يعززها حتى بدايات الافتراض المعقول، ناهيك عن البرهان.

بل إن نظريات أخرى تعتقد أن إخناتون كان مثلياً، رغم ميله الشديد بوضوح نحو الجنس الآخر، حتى وإن كان هناك دليل فى إحدى اللوحات تصور ودًا نحو سمنخ كمارع، ولذلك فرمياً، ومرة أخرى ربما فقط، كان ذلك ثنائية جنسية طارئة أو ثنائية جنسية مكبوتة.

وكانت النظرية الأكثر جنوناً وعدم قابلية للتصديق المتعلقة بإخناتون هى أنه موسى. نو^(*) تثبت مجموعة ضخمة من النتائج المترتبة على هذا الافتراض وجود درجات عديدة من التوافق بين ديانة آتون والتوحيد العبرانى. وهذه الآراء الجامحة، وإن كانت محيرة

(*) أعضاء منظمة سرية اشتهرت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر زعمت أنها تمتلك معرفة سرية للطبيعة والدين. وكرست تلك المنظمة نفسها لدراسة المذاهب السرية والفلسفية والدينية القديمة وكانت تعنى بتطبيق تلك المذاهب على الحياة الحديثة. أما اسم المنظمة فترجمة لاسم مؤسسها الألمانى روزنكرويتس Rosenkreutz - المترجم.

على نحو لا يمكن إنكاره، سوف نببحثها فى الفصل التالى عن العلاقات المصرية-
العبرانية .

من بين علماء المصريين الجادين، كان ويليام ماثيو فلندرز پترى أول من بلغ أقصى حد من التطرف بشأن إخناتون وأعد الساحة لسلسلة من التقييمات الحماسية . وكتب پترى بمزيج المعناد من حاسة التمييز والقدرة وغبابة الأطوار عام ١٨٩٤ فى كتابه «تل؛ العمارة» : « . . . ثورة فى الفن، وفى الدين، وفى الأخلاق . . . لم يكرس ملك من قبل نفسه لفكرة أخلاقية كما فعل إخناتون . . . كان بلوغ الحقيقة ونشرها هدف حياته ؛ فهو مخلص بحق لملكته الواحدة، ولا يخجل من أية حقيقة مهما كانت . . . لم ينفذ قط أى ملك لمصر أو لأى جزء آخر من العالم أمانة تعبيره على هذا النحو من العلن . . . وهكذا يبرز إخناتون فى كل مجال باعتباره المفكر الأكثر أصالة الذى عاش فى مصر، وهو أحد أعظم المثاليين فى العالم . ولا يبدو أن هناك من قام بخطوة أوسع من تلك التى قام هو بها نحو وجهة نظر جديدة» . وأسف پترى لأن «كل المثل الجديدة، و«العيش بالحقيقة»، وتوقير أشعة الشمس، والزراعة الطبيعية فى الفن، والآراء الأخلاقية، قد تلاشت، دون أن تترك أثراً يمكن تتبعه فى عقول المصريين وأساليبهم؛ فاندفعوا إلى عصر من الحروب والتدهور» (٩٦) .

وبعد پترى بوقت قصير، كان هناك تقييم حماسى آخر لجميس هنرى برستد؛ فرغم علم برستد البارز وعظمته الأصيلة، فمن الواضح أن الحماسة تملكته فى تقييمه لإخناتون . ذلك أنه كان مقتنعاً بأن إخناتون لم يكن فحسب «أقدم توحيدى وأول نبي للنزعة العالمية؛ حيث كان أبرز شخصية فى العالم القديم قبل العبرانيين» بل كان كذلك « . . . أول مثالى فى العالم وأول صاحب شخصية متميزة فى العالم» . واعترف برستد بأنه «ليس هنا تصور شديد الروحانية للإله . . .» الذى كان رغم ذلك «الأب الخير لكل البشر . . .» وهذا هو «إنجيل الجمال والخيرية للنظام الطبيعى . . . وليس صلاح إله الشمس . . .» ورغم ذلك، كان برستد يرى أنه «حتى ظهور إخناتون لم يكن تاريخ العالم سوى انحراف التراث الذى لا سبيل إلى مقاومته . . . فوضع نفسه . . . عامداً

(٩٦) المرجع السابق، الفقرات ٩٣-٩٥، ص ٤١-٤٢، والفقرة ١٠١ ص ٤٤ .

متعمداً... وبقوة في وجه التراث وإزالته... وكان... أول ثورى في العالم، وكان مقتنعاً تماماً بأنه يمكنه إعادة تشكيل عالم الدين والفكر والفن والحياة بالكامل...»^(٩٧).

ومع ذلك فقد عرض علماء مصريات بارزون آراء أكثر اتزاناً وتعقلاً إلى حد كبير. فقد اعترف وأ.ه. جاردنر (١٨٧٩-١٩٦٣) أحد أكثر علماء المصريات وثوقاً وواقعية بأن «الثورة الدينية» التي قام بها إخناتون «كانت توحيداً حقيقياً، وأنه في الشجاعة الأخلاقية التي كافح المصلح لإزالة التراكم الضخم من الهراء الميثولوجى... تكمن عظمتها الحقيقية؛ وهى عظمة سليية... ولكنها العظمة التي حُرِمَ إياها ظلماً وجوراً».

اعترف جاردنر كذلك بأن «المصلح فعل كل ما يقدر عليه لتخليص [إله الشمس] من التدايعيات التي تضيف الصفات البشرية عليه «ولكن هذا» كان مستحيلاً؛ إذ كان لابد من إظهار أشعة [إله الشمس] ممسكة برموز «الحياة» [عنخ] أو «الهيمنة» و«السلطة» [الصولجان واس...] وعلاوة على ذلك فإن إخناتون «لم يتوان بحال من الأحوال عن ادعاء المشاركة في إلهية أبيه [إله الشمس]؛ والواقع... أنه في بعض الأحيان... اقتربت هذه المشاركة من التطابق التام».

ومن المستغرب أن جاردنر كان يعتقد أن «أحد عيوب المذهب هو افتقاره التام للتعليم الأخلاقى»، ذلك أن «النصوص تقدم دعماً قليلاً...» «الافتراض» الذى يريده «لتأسيس ديانة عالمية» وليس «توحيداً صارماً من اختراعه»، ولكن «على العكس من ذلك، يبدو أن اهتمامات الملك كانت محلية تقريباً» بحيث لم تكن الأدبيات الآتونية «تفتقر كليةً إلى الجمال، ولكنها كانت مقبولة في تعبيرها بشكل لا سبيل إلى إنكاره» وأن «تصوير» إخناتون «يمدنا بصور واضحة البشاعة لا شك في أماتنها العامة». وأشار جاردنر كذلك إلى أنه لا إخناتون ولا والداه أمنحتب الثالث وتي كانوا «طبيعيين بكل ما فى الكلمة من معنى»^(٩٨).

Bread, James Henry Breasted, Ikhнатen, Encyclopaedia Britannica, 1929 and CD (٩٧) 98 Multimedia Edition, 1994-1997 and History of Egypt, From The Earliest Times To The Persian Conquest, pp. 343, 342 and 339.
Gardiner, Alan, Egypt of the Pharaohs, pp. 214, 227, 219, 228, 229, 230, 225, 214. (٩٨)

أحد أكثر الآراء دقة وصلة بموضوع إخناتون وديانته قاله هنرى فرانكفورت (١٨٧٩-١٩٥٤): «... كان إخناتون هرطوقياً على وجه الدقة فى هذا الشأن؛ ذلك أنه أنكر الاعتراف بالآلهة كافة إلا إلهاً واحداً وسعى إلى تغيير عقيدة من يظن عكس ذلك». وكان آتون أكثر مادية وأقل اتساماً بالروحانية من خلال الميثولوجيا من أى إله آخر من آلهة مصر... ولم يكن إخناتون يوقر إلا قوة واحدة ورفض قبول تعددية الحلول، ومرة أخرى لم يذعن المصريون. فقد كان حماسه التوحيدي يتتهك توقييرهم للظواهر والحكمة المتسامحة التى كانوا يقيمون بها العدل لتعددية جوانب الواقع»^(٩٩).

يعتقد بارى كيمپ أن إخناتون لم يكن معنياً بـ«مصير الإنسان أو حالته» وإنما «بمصدر الحياة نفسه». وقد وجد فى آتون إجابة غير عقلانية؛ إذ لم يكن المصدر سوى ما يمكن أن يراه بنفسه، وهو قرص الشمس... وكان إخناتون يقول للمصريين شيئاً يعرفونه بالفعل، ولكن بطريقة جعلت المزيد من التأمل أمراً لا معنى له. ومن السهل فهم سبب رفض المصريون ديانة الملك بعد وفاته؛ فقد حاول قتل الحياة الفكرية... فكأنه على المرء أن يقرر أى الممثلين يؤدى الدور أفضل، هل هو الحالم العاجز الضعيف أم المرعب المستبد المجنون. وإذا كانت المثالية الدينية تشير إلى الأول، فإن مقارنته لمنصبه والحقيقة البسيطة الخاصة بفعله ما فعله تجعلنا نختار النقيض»^(١٠٠).

أحد أكثر الآراء سلبية بالنسبة لإخناتون هو ما قاله أدولف إرمان (١٨٥٤-١٩٣٧): «... من المؤكد أن الملك الشاب الذى كان عليل الجسم كما تدل على ذلك صورته كان ذا عقل استبد به القلق...» «ولا تجد الضراوة التى اضطهد بها المصلح الآلهة القديمة، وخاصة إله طيبة [آمون] مثيلاً لها إلا فى تاريخ التعصب» وكان إرمان يرى أنه «من الواضح أن المصلح الذى انطلق إلى العمل بتهور فى محاولة للتخلص من تاريخ الشعب برمته بضرية واحدة، لم يمكنه خلق أى شىء دائم». «وكانت النتيجة... هى أن العقيدة القديمة ازدادت صلابة رغم ذلك...» و«أثارت رد فعل كان سيؤدى إلى تدهور مصر الروحي»^(١٠١).

(٩٩) Frankfort, Henri, Ancient Egyptian Religion, An Interpretation, pp. 3 and 25.

(١٠٠) Kemp, Barry, J., Ancient Egypt, An Anatomy of Civilization, p. 264.

(١٠١) Erman, Adolf, La Religion des Egyptiens, pp. 142 and 160 and Life in Ancient Egypt, pp. 262 and 263.

ربما كان أكثر الآراء سلبية هو رأى دونالد ب. ردفورد (المولود فى ١٩٣٤م) (رغم تأكدي من أنه كان سيستعمل المصطلح واقعى). ويرى ردفورد أن هناك القليل مما يستحق الثناء فى أى من إخناتون أو «التوحيد الذى لا يلىن» الخاص به. وهو يكاد يُسقط إخناتون لكونه فى المقام الأول متعصباً مريضاً يمكن أن يقتصر دوره الريادى فى اختراع نوع ما من التوحيد الردىء. ويشمل تقييم ردفورد فى كتابه «إخناتون، الملك الهرطوقى» أنه لم يكن «إنسانى النزعة» أو «رومانسياً إنسانياً». فقد «بدا مثلاً للكسل الخالص». وكان «يُعتبر قبيحاً بالمعايير المتفق عليها فى ذلك الوقت»، وكان «بالتأكيد قريباً من أمه، وربما أهمله أبوه، وفاقه إخوانه وأخواته، وكان غير واثق من نفسه»، و«لم يكن مفكراً من الوزن الثقيل». «يظل إخناتون من الناحية الروحية شمولياً حتى النهاية... نصير القوة السماوية العالمية الذى طالب بالخضوع العالمى»، وقد «أيد... الإلحاد بأصح معانى الكلمة...». و«ربما كان العالم الرومانى سيطلق على إخناتون صفة «ملحد»، ذلك أن ما تركه لمصر لم يكن «إلهاً» بحال من الأحوال، بل قرص فى السماء!» والشئ الوحيد تقريباً الذى يقوله ردفورد لمصلحة إخناتون هو أنه «كان يمتلك قدرة غير عادية كشاعر».

يتساءل ردفورد وبعض علماء المصريات الآخرين عما إذا كان آتون ليس سوى والد إخناتون أمحتب الثالث. ويمضى ردفورد إلى حد قوله إن «إخناتون يخبرنا بقدر كاف من الصراحة أن قرص الشمس هو أبوه، الملك العالمى... الملك الذى جلس على عرش مصر وحمل أكثر ألقابه شعبية وهو 'قرص الشمس المتألق'... الذى أسماه إخناتون «أبى». ولن أتعب المعانى الضمنية لهذا، فهى تبدو لى جلية بما يكفى».

كنت أود أن يواصل ردفورد عرض حجته. فالواقع أن أمحتب الثالث كان فرعوتاً بلغ أقصى حد فى تأليه نفسه بحيث تعدى وضع الفرعون الإله، وبشكل خاص فى معبد صولب النوبى حيث كان يُعبد إلى جانب آمون رع، باعتباره إله القمر وبصفته نب ماعت رع، فرعون النوبة الإله، وهناك نقش فى هذا المعبد لإخناتون يقدم فيه قرباناً لأبيه. ومع ذلك فليس هناك دليل يشير إلى أن إخناتون كان ينظر إلى والده أمحتب الثالث على أنه آتون، إلا إذا كان إخناتون كشأن كل من سبقه من الفراعنة يعتقد أن الفرعون يصبح عند موته الشمس فى «أرض النور». وعلاوة على ذلك فإن «قرص

الشمس المتألق» لم يكن سوى أحد ألقاب أمنتحتب الثالث وهو لم يرفض ألقاب أبيه الأخرى. وربما كان استخدام إخناتون لعبارة «أبى» إشارة إلى أن الشمس مجسدة كأب موقر للكون، ذلك الأب الموقر الذى يشبه إلى حد كبير بدون تجسيد الطبيعة يَهْوِه عند اليهود والمسيحيين اللاحقين.

ليس مستغرباً أن يشعر ردفورد بـ«الازدراء» من «الملك ودائرتة» و«التخوف» من «الديانة» الخاصة به وأنه «لا يتصور نظاماً حاكماً أكثر ضجراً يحكم عليك القدر أن تعيش فى ظله»^(١٠٢). ولا ينبغى أن يكون مستغرباً أنه رغم احترامى الشديد لردفورد، فإن جزءاً كبيراً عما سبق ليس غير قابل للتصديق إلى حد كبير جداً فحسب، بل إننى حتى لا أفهم كيف يمكن التوصل إلى هذه النتائج التى تتحدى التفسير المنطقى لنصوص العمارة وفنها.

إذا كان پترى وبرستد قد بالغوا فى تقييمهما لإخناتون ولم يكونا نقديين بما يكفى فيما يتعلق بتناقضات نسقه وقيوده، فإن ردفورد وإرمان وجاردنر وجريمال ولالوويت وغيرهم قد عموا عن الذروة التاريخية الكبرى فى السعى البشرى التى بلغها إخناتون بمفرده تقريباً. وربما قطع برستد شوطاً بعيداً جداً فى نسب بعض الصفات إلى ديانة آتون وإخناتون ظهرت فى الواقع مع التوحيد اليهودى المسيحى، غير أنه وضع يده على صفات تتعلق بإخناتون فانت على كثيرين غيره. ورغم ما بدا عليه تقييم برستد لإخناتون من أول نظرة من إفراط باعتباره «أول صاحب شخصية متميزة فى العالم» فقد تضمن بذرة الحقيقة؛ ويوضح فن العمارة السمات الفردية التى لم تعتبر فيما مضى على هذا القدر من الأهمية. وربما كان برستد يرى قبل كل شيء أنه «... فى ظل ظروف على هذا النحو من عدم الملاءمة... نشر أفكاراً تفوق قدرة عصره على الفهم»^(١٠٣).



Redford, Donald, B., Akhnaten, The Heretic King, pp. 232-235 and 170. (١٠٢)
Breasted, James Henry, A History of Egypt, From The Earliest Times To the (١٠٣)
Persian Conquest, p. 331.

الفصل الثانى عشر

العلاقات المصرية العبرانية
الصلات المصرية العبرانية المفترضة
والمثبتة وقضيتها المحورية

القضية الرئيسية: أصول التوحيد

من الصعب إلى حد كبير شرح العلاقات المصرية العبرانية. فهناك أدلة ضئيلة ولكنها واضحة على العلاقات المصرية العبرانية وافترض منطقى بشأن علاقات أكثر اتساعاً تدخل إلى حد كبير في مجال قابلية التصديق. ومع ذلك فهناك إشارة نصية واحدة مؤكدة إلى إسرائيل^(*). وإشارات عديدة أخرى منذ القرن الثالث ق. م حتى القرن الأول الميلاد تشير إلى أحداث مفترضة وقعت في الفترة من ح. ١٨٠٠ إلى ح. ١٢٠٠ ق. م، ولكنها في كتب مفقودة في الوقت الراهن ومتاحة فقط كمقتطفات في أعمال كُتّاب آخرين. وهناك إشارات مصرية عديدة إلى مواقع في كنعان ذات أسماء عبرانية غمطية، وإن كان من الممكن أن تكون تلك الأسماء خاصة بجماعات سامية أخرى. وهناك كذلك العديد من الإشارات النصية والتصويرية التي كثيراً ما تفسر على أنها تتعلق ببنى إسرائيل، ولكنها غامضة وغير مؤكدة. وأخيراً هناك العديد من

(*) يقصد بذلك لوحة مرنيتاح. ويقول الدكتور رمضان السيد في كتابه تاريخ مصر القديمة، المجلس الأعلى للآثار، القاهرة ١٩٩٣: «مما يؤسف له أن أغلب العلماء يسمون هذه اللوحة بـ «الوحدة الإسرائيلية»... غياب مخصص الجبل أو المدينة من كلمة يزريل يدل على أن التسمية يراد بها أقوام كانت تعيش في مناطق الخواف الجنوبية لسهل جزريل شرق شمال جبال الكرمل... لم يذكر لنا النص من قريب أو بعيد أنهم كانوا من نزلاء فلسطين كما رأى د. صالح... وعلى ذلك فكلمة يزريل Jezreel (مرج ابن عامر في شرق شمال جبال الكرمل) يقصد بها سكان هذه المناطق ولا يقصد بها كما فهم أو فسر أغلب علماء الدراسات المصرية بالاسم «إسرائيل». ومما يعزز هذا الرأي ما جاء في نهاية الفقرة: «وخارو أصبحت أرملة مصر» وكما نعلم أن كلمة خارو كان يُقصد بها جنوب فينيقيا (أو سورية) وجزء من فلسطين... ولم يظهر أى من التعبيرين... يزريل... ويزري(ل)... في المصادر التاريخية أو الأثرية المصرية من العصور اللاحقة مما يشير إلى أن هذين التعبيرين استخدما فقط في الأسرة التاسعة عشرة للتعبير عن معنى جغرافى محدد» - المترجم.

الإشارات المصرية إلى البدو الشاسو ومحاربى العايطرو الذين ربما كانوا وربما لم يكونوا بنى إسرائيل الأوائل . وفى حالتين على أقل تقدير كانت الإشارات إلى الشاسو مصحوبة بإشارة إلى «ياهو» ، وهو ما يفسره بعض علماء المصريين بالإله العبرانى يَهُوه .

كون مصر أثرت على إسرائيل بطرق لا حصر لها - من قوانين الطعام والختان إلى التنظيم السياسى الجغرافى والملكية الإلهية (كما سنرى لاحقاً فى الفصل الرابع عشر حول دور مصر كمجتمع مفصل) - افتراض جدير بالتصديق . ولكن القضية التاريخية المحورية فى العلاقات المصرية العبرانية هى أصل التوحيد وتطوره .

من الواضح أن هذه المحورية ، فى حال قبولها على أنها حقيقية ، استتاج استعاضة ، حيث إنه لا يبدو أن مصر كانت تعى بحال من الأحوال التأثير الدينى الذى ربما كان لها على إسرائيل أو الأهمية التى ستكون للتوحيد فى تاريخ البشرية . ومن الواضح كذلك أنه لا بد من وضع الجدل المتعلق بديانة آتون والتوحيد العبرانى داخل السياق العام للعلاقات المصرية العبرانية ، وأصول الشعب العبرانى وصلاته بالتوحيد .

فيما يتعلق بوعى إسرائيل بمصر ، ليست هناك مشكلة واحدة بل عدد مذهل من المشكلات . فالعهد القديم يضم ٦٦٧ آية جاء فيها ذكر مصر والمصريين (والعهد الجديد ٢٧ آية) . لا يشمل ذلك عبارات الرفض الشديد للأخلاق والديانة المصرية ، ونبوءات بأن آلهتها ومعبوداتها سوف تدمر ، وأوصاف للمصريين باعتبارهم مؤمنين بالخرافات وذوى عقلية يحركها السحر ومتكبرين ومتغطرسين فحسب ، بل كذلك هناك آمال متكررة فى أن تتدخل مصر إلى جانب إسرائيل واعتراف واضح بأن مصر تكرم وفادة الغرباء وتتمتع بخصوبة زراعية كبيرة ونفوذ ضخم وحكمة لا نظير لها وأبهة لا مثيل لها . وأوصاف مصر هذه التى جاءت فى الكتاب المقدس تشكيلة واسعة من المعلومات التى يمكن التحقق منها والعبارات المعقولة وحالات عدم الدقة الواضحة والإغفال الضخم .

وما دام ليس لدينا سوى شذرات من العهد القديم من العصور المبكرة - أبرزها تيمتان من الفضة تعودان إلى القرن السابع ق . م محفور عليها آيات من سفر العدد

والمزامير (حالياً بمتحف إسرائيل بالقدس). والعهد القديم شبه الكاملة منذ القرن الأول ق. م أثناء عصر الأسينيين^(*)، فسوف يستمر الجدل بشأن تحديد تاريخ العهد القديم. فالاحتمال يؤيد حدوث تجميع وإعادة كتابة في تواريخ مختلفة على مر القرون. فهناك ما يسمى المصدر «ى» اليهوى والمصدر «إ» الإلهوى والمصدر «ك» الكهنوتى والمصدر «ت» التثنوى ونوع من التجميع للنصوص التوراتية قام به الملك إشعيا (حوالى ٦٤٠ - ٦٠٩ ق. م). والصياغة النهائية المحتملة للتوراة فى عصر ما بعد السبى بعد منتصف القرن السادس ق. م. ومع ذلك فالنسق اللغوى العبرانى القديم المستخدم فى أجزائها الأولى، ومضمونها واتجاهها، من الواضح بحيث لا يمكن صرف النظر على أقل تقدير عن الشذرات المكتوبة والتراث الشفاهى والعادات، بما فى ذلك تلك المتعلقة بمصر والكفاح من أجل فرض التوحيد.

من الواضح أن هناك حاجة إلى استخدام تأويلى عاقل للتوراة. فكما هو الحال بالنسبة للنصوص القديمة كافة، بما فى ذلك النصوص السومرية والمصرية والحيشية والآشورية، لم يكن هدف العهد القديم الأول هو رواية التاريخ بحياد؛ بل هو وثيقة دافعا دعائى، ولكنها كذلك وثيقة تضم إلى جانب ذلك حقائق محتملة. ولابد من قراءتها قراءة تأويلية، أى قراءة ما بين السطور، كى نستخرج بعض «الحقيقة» المحتملة. وهؤلاء الذين يرون أن هناك أدلة حاسمة على وجود علاقات مصرية عبرانية موسعة أو أدلة حاسمة على عدم وجود علاقات تقريباً، أو هؤلاء الذين لا يرون أن هناك حقيقة تاريخية فى العهد القديم، أو هؤلاء الذين يرون أن هناك حقيقة تاريخية فى العهد القديم، هم فى العادة أشخاص مجانيين لديهم أهداف شخصية أو أنانية.

رغم كل مواطن ضعف العهد القديم، فإنه يظل أحد المصادر غير المصرية الأساسية لدراسة مصر؛ بل إنه النص المتاح الوحيد بالفعل لبعض الفترات، وخاصة عصر الأسرة الحادية والعشرين (ح. ١٠٦٩ - ٩٥٠). ومن الواضح كذلك أن جزءاً كبيراً مما يذكره العهد القديم فيما يتعلق بالمعارك التى خاضتها مصر بالتحالف مع الإسرائيليين أو ضدهم، ليس مقبولاً فحسب، بل يمكن كذلك تدقيقه مقارنة بالوثائق المصرية والفن المصرى، حتى وإن كان اسم إسرائيل الفعلى قد أشير إليه مرة واحدة فقط.

(*) الأسينيون أفراد طائفة دينية يهودية تدعو إلى الزهد والتأمل الروحى انتظاراً لمجىء المخلص ونهاية العالم. وكانت تلك الطائفة موجودة فى فلسطين القديمة فى الفترة من القرن الثانى ق. م حتى القرن الثانى الميلادى - المترجم.

من الواضح أن الإشارات التوراتية تشير إلى مصر باعتبارها شديدة الأهمية بالنسبة لإسرائيل ، بينما تشير الوثائق المصرية بوضوح إلى أن أفكار الشعوب الأخرى غير مهمة للمصريين ولم يكن لها أى تأثير صريح إلى حد كبير عليها . وليس بمستغرب أنه فيما عدا مناسبات نادرة ما كان يعنى الكثير لإسرائيل صغيرة الحجم ، ولكنها قوية . من الدين إلى السياسة - لم يكن يعنى الكثير لمصر الكبيرة والمتغطرة . وكان هذا واضحاً كذلك فى حالة ابنة عم إسرائيل السامية على الناحية الأخرى من البحر الميت ، موآب ، التى يبدو أنها ذُكرت مرتين فقط فى الوثائق المصرية (فى المرتين بواسطة رمسيس الثانى ، ح . ١٢٧٩-١٢١٣ على القوائم الطبوغرافية) .

كان موقف مصر الثابت إلى حد كبير من إسرائيل مبرراً من الناحية السياسية والاقتصادية والعسكرية . إلا أن الموقف المصرى لم يكن مبرراً من الناحية الدينية ، ولكن لم يكن هناك من سبيل لكى تدرك مصر الدور شديد الأهمية الذى كانت إسرائيل ستقوم به فى تاريخ الدين . ومع ذلك لم يكن اختلاف مصر الفكرى عن إسرائيل يعنى غياب مصر عن الجيوبوليتيكا الإسرائيلية ، إلا فى أوقات ضعف مصر السياسى والعسكرى والاقتصادى كما فى القرن الثانى عشر ق . م ؛ وهى العوامل التى من المؤكد أنها سهلت حملة الإسرائيليين لإحكام سيطرتهم على كنعان .

كانت يهودا وإسرائيل من بين ممالك سوريا وفلسطين الصغيرة التى لا أهمية لها منفردة ، ولكن هذا الإقليم ككل كانت له أهمية تكتيكية ضخمة بالنسبة لمصر وبالنسبة للحثيين وقوى ما بين النهرين . وفرض موقع يهودا وإسرائيل الجغرافى بين مصر ومنافسى مصر الكبيرتين بابل وآشور على العبرانيين معظم تاريخهم أن يكونوا حلفاء إما لمصر أو بابل أو آشور . وكانت مصر تتدخل فى يهودا وإسرائيل بشكل منتظم تقريباً حينما تتوقف يهودا وإسرائيل عن أن تكونا تابعتين لمصر ، أو تابعتين لها بحكم الواقع بينما تميلان إلى تأييد آشور أو بابل .

حدثت التدخلات المصرية المتكررة فى يهودا وإسرائيل بعد فترة طويلة من موت التجربة الآتونية التوحيدية فى مصر فى القرن الرابع عشر ق . م ودفنها ، وبشكل أساسى فى الفترات التى تلاشى فيها النفوذ الإمبريالى المصرى إلى حد كبير بعد بداية عصر الانتقال الثالث فى عام ١٠٦٩ ق . م . إلا أن مصر كانت تمثل قوة ضخمة لإسرائيل ضئيلة الحجم ، حتى وإن تلاشى نفوذها .

مهما كانت المشكلات التى ينطوى عليها التحقق من الصلات المصرية العبرانية وإثبات تواريخ التاريخ العبرانى الباكر، فلم تتأثر المقارنات بين التوحيد الآتونى والتوحيد العبرانى وتقييمهما التى عرضناها فى الفصل السابق بصورة جوهرية بهذه المشكلات. ومع ذلك لا يمكن أن نؤكد بالقدر الكافى أنه لم تكن هناك صلة مباشرة بين عبادة آتون والتوحيد العبرانى. غير أن السياق التاريخى والصلات اللاهوتية والصلات النصية غير المباشرة من الواضح بحيث لا يكون ذلك القدر الكبير من الافتراضات محتملاً فحسب، بل إنه لا يمكن إغفاله. ولا يَصْدُقُ هذا فيما يتعلق بالتأثير المحتمل بين ديانة آتون والتوحيد العبرانى فحسب، بل كذلك فيما يتعلق بأصول التوحيد فى إطار كامل العلاقات المصرية العبرانية.

لوعدنا بالنظر للوراء لوجدنا أن عناصر العلاقات المصرية العبرانية المعروفة بشكل أساسى لا تؤيد وجود أى تأثير عبرانى مبكر على عبادة آتون، حتى وإن كان من الممكن أن يكون هناك تأثير توحيدى عبرانى مبكر على مصر من الناحية النظرية. ومن ناحية أخرى، فهى تؤيد وجود تأثير مصرى على التوحيد العبرانى.

فى ظل اختلاط رهبة العبرانيين من مصر بازدراءهم لها، يبدو مرجحاً إلى حد كبير أن نقاطاً عديدة فى تاريخهم تأثرت تأثراً عميقاً بالجو اللاهوتى والأخلاقى الذى خلقته مصر فى الشرق الأوسط. ويبدو من المستحيل تخيل كيف أن العبرانيين وموسى فى فترة ربما امتدت من ح. ١٤٠٠ ق.م إلى ١٢٠٠ ق.م لم يتأثروا بالاتجاهات التوحيدية الخاصة بالإله الرئيسى آمون رع وتوحيد آتون البدائى، رغم محاولات المصريين محو إخناتون وديانته من التاريخ. وعلى أقل تقدير فإن الاستعانة بالتواريخ الأكثر معقولة لظهور إسرائيل تجعل من المستحيل استبعاد التأثير اللاهوتى لفترة إخناتون على الإسرائيليين وموسى، أو شخص مثله.

بالنسبة للتأثيرات التوحيدية المبكرة، كان من الممكن أن يؤثر لاهوت الإله الرئيسى المصرى، من الناحية النظرية، على إبراهيم (إن كان قد وُجد)، ولكان توحيد إبراهيم المشوب القومى أثر على المصريين أثناء إقامة العبرانيين فى مصر، ولكن ليس هناك شىء ثابت يؤيد هذا الاحتمالات النظرية.

تبدأ الحقائق المتعلقة بالعلاقات المصرية العبرانية اعتباراً من ح. ١٢٠٩ ق.م. فحسب وفى ذلك الوقت، حين كان يُفترض أن موسى يقيم التوحيد العبرانى

المشوب وكان من المفترض أن يوشع يفتح كنعان، نظم الفرعون مرنبتاح (ح. ١٢١٣-١٢٠٣ ق. م) حملة عسكرية في كنعان. وتشير لوحة مرنبتاح (المؤرخة في ح. ١٢٠٩ ق. م) إلى أن المصريين كانوا يدركون وجود كيان يسمى إسرائيل يزعمون أنهم هزموه في معركة: «إسرائيل^(*) أفقر ولم يعد له بذور»^(١٠٥). وهذه عبارة تقليدية كثيراً ما تظهر وتشير إلى هزيمة عدو ما وليس تدمير شعب بالكامل أو حتى مخزون حبوبه.

يذكر الكثير من العلماء أن هذه هي المرة الوحيدة التي جاء فيها ذكر إسرائيل في الوثائق المصرية، ولكن هذا الرأي مضلل كما سنرى بعد قليل. فهو لا يأخذ في الحسبان إلى حد كاف سياق القوائم الطبوغرافية الخاصة بالعديد من الفراعنة للمدن والشعوب المهزومة التي قد تكون مدناً عبرانية وشعوباً عبرانية أولى.^(١٠٦) وهو لا يتعامل بقدر كاف مع احتمال أن محاربى عايطرو النهابين الرحل والبدو الشاسو «سكان الرمال» الذين جاء ذكرهم مراراً يمكن أن يكون هم العبرانيون، أو يكون العبرانيون من بينهم. كما أنه لا يعترف، أو يرفض ذلك لأسباب عديدة، بأن المؤرخين المصريين، ومنهم مانيتون وكيريمنون^(**) فيما بين القرنين الثالث ق. م والأول الميلادي، الذين أشاروا مراراً إلى اليهود وصلاتهم المصرية التي أرجعوا تاريخها (بشكل لا يعتمد عليه) إلى عصر الهكسوس والقرن الثامن عشر ق. م. بل إن الأسماء السامية التي يمكن أن تكون لأشخاص عبرانيين مثل يعقوب ويوسف وأشير وغيرها متواترة في الوثائق المصرية منذ عهد سوبك حتب الثالث (ح. ١٧٤٥ ق. م) في قائمة العبيد على بردية (١٤٤٦ . ٣٥) موجودة حالياً في متحف بروكلين.

رغم ذلك فنحن مضطرون، قبل لوحة مرنبتاح، إلى التفكير في أمر يتعلق بالعلاقات المصرية العبرانية. هل كانت الصلات موجودة في ذهن المصريين فيما بين العبرانيين الأوائل وعاطيرو الشاسو؟ هل كانت الصلات قائمة بين العبرانيين والهكسوس والكنعانيين أو شعوب البحر؟

(*) كما أشرت من قبل فإن نص لوحة مرنبتاح هو «(وسهل) يزيل افر ولم يعد له بذور».

(١٠٥) Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 77.

(١٠٦) Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 242-243.

(**) كاهن وباحث عاش في أحد معابد مصر في العصر الروماني واهتم بتسجيل حياة الكهنة المصريين. ويبدو أنه كان يحاول شرح التقاليد المصرية لغير المصريين. ولم يتبق شيء من كتبه، غير أن اقتباسات منها ظهرت في كتب الآخرين - المترجم.

يزعم بعض العلماء أن «جدار عشقلون (عسقلان)» الذى أقامه رمسيس الثانى (ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق. م) فى معبد آمون بالكرك و يصور انتصاره على شعب عشقلون (عسقلان) فى معركة بالعربيات الحربية دليل على التدخل المصرى الأول ضد أمة إسرائيلية جرى تشكيلها. إلا أن «جدار عشقلون (عسقلان)» يثير أسئلة أكثر مما يقدمه من أجوبة فيما يتعلق بما إذا كان الشعب الذى هزمه المصريون هو أحد شعوب البحر أم الكنعانيون أم الشاسو أم بنو إسرائيل أم بعضاً من كل هؤلاء. ورغم بعض التصريحات شديدة التأكيد، وخاصة من عالم الآثار البريطانى ديفيد رول (المولود فى ١٩٥٠)، بأن الأشخاص المصورين إسرائيليين (ولكنهم إسرائيليون فى الفترة فيما بين أواخر القرن العاشر والنصف من القرن التاسع ق. م)، ولا يبدو أن هناك طريقة لحل هذه المسألة، والاحتمال هو أن المنظر لم يضم عبرانيين. وهناك كذلك ادعاءات لا سبيل إلى التأكد من صحتها بأن جزءاً تالفاً من لوحة بيتشان (بيسان) الخاصة برمسيس الثانى تحتوى على ذكر «ثاشاسو ياهو»، أى يايو أو يهوه أرض الشاسو.

من ناحية أخرى، تذكر قوائم رمسيس الثانى ورمسيس الثالث (ح. ١١٨٤-١١٥٣ ق. م) مكاناً اسمه يعقوب إيل، الذى يمكن أن يكون نفس الموقع المذكور فى قائمة الكرك الطبوغرافية الخاصة بتحتمس الثالث (ح. ١٤٧٩-١٤٢٥ ق. م). ويذكر رمسيس الثانى كذلك مكاناً يسمى يوسف إيل، ورمسيس الثالث مكاناً يسمى لاوى إيل. وقد جاء ذكر يوسف إيل وأشير فى معبد أمنتحتب الثالث (ح. ١٣٩٠-١٣٥٢ ق. م) فى صولب (بالنوبة). ومع ذلك لا بد أن نأخذ فى الاعتبار أنه بحلول عهد رمسيس الثانى كانت القوائم الطبوغرافية تتعلق بمواقع جرى غزوها بالفعل وكذلك بتكرار تقليدى وطقسى وخيالى لمواقع لبيان نفوذ مصر والفرعون الحاكم العالمى. وعلاوة على ذلك ربما كانت تلك المواقع تخص شعوباً سامية وليس العبرانيين.

ومرة أخرى يتركنا هذا مع يقين أوحد، وهو لوحة مرنتاح.

نصل الآن إلى نقش عُثر عليه فى چانت (تانيس) ويمكن أن يكون تصويراً للمذبحة للكنعانيين أو الفلسطينيين القدماء فى چزر فى عهد الفرعون سى آمون (ح. ٩٧٨-٩٥٩ ق. م). ومن المفترض أن سى آمون كان يرغب فى مساعدة حليفه سليمان (من بعد ح. ٩٥٠ ق. م) وتأمين حدود مصر من المغيرين الفلسطينيين (*).

(*) يرى الدكتور سليم حسن أن «سيامون كان معاصراً لداود وليس لسليمان». راجع سليم حسن، موسوعة مصر القديمة، الجزء التاسع، ص ٥٩ - المترجم.

ومع ذلك فمن المؤكد أنه ما من سبيل لمعرفة ما إذا كان الملك سليمان «صاهر» فرعون ملك مصر كما جاء فى الكتاب المقدس كى يصل إلى مبتغاه: «والآن فقد أراحنى الرب إلهى من كل الجهات فلا يوجد خصم ولا حادثة شر.» ولكى يبرم اتفاقية عدم الاعتداء هذه، يُقال إنه تزوج أميرة مصرية، يُفترض أنها ابنة سى آمون. ويُقال إن فرعون مصر استولى بعد ذلك على مدينة جِزِر كى يقدمها «مهرًا لابنته»^(١٠٧) وليس أى من هذه البيانات التوراتية غير معقول.

نحن لا نزال واقفين على أرض غير ثابتة حين نصل إلى بوابة بوباسطة التى أقامها الفرعون شيشنق الأول (ح. ٩٤٥-٩٢٤ ق. م) بمعبد آمون فى الكرنك ومدلولاتها العديدة المحتملة. فقد غزا الفرعون شيشنق الأول ما كان من الواضح أنها أراض عبرانية فى ح. ٩٣٠ ق. م. ويبدو أنه ألغى تحالف سى آمون مع سليمان وأعاد نوعاً ما من التبعية المصرية ليهودا وإسرائيل وكنعان كما هو مصور على بوابة بوباسطة. غير أنه من غير الواضح من بوابة بوباسطة ما إذا كان شيشنق قد هزم الجيوش الإسرائيلية أم هزم كلاً من الدولتين الإسرائيلية والكنعانية. وتفتقر الرواية التوراتية لهذه الحرب وكذلك الأحداث التى أدت إليها إلى الوضوح كذلك.

وفى سفر الملوك الأول، الآيتان ١٤ : ٢٥ و ٢٥ نجد أن شيشنق (المفترض أنه شيشنق) نهب أورشليم وهىكل سليمان فى السنة الخامسة (ح. ٩٢٥ ق. م) من عهد رحبعام خليفة سليمان. وسعى يرُبِّعَام المتمرّد على رحبعام، بعد أن عاد من منفاه فى مصر، إلى تفكيك المملكة الموحدة وتحقيق له ذلك، وهو ما يفترض أنه بسبب اتجاهاتها الخاصة بتعددية الآلهة. وأصبح بصفته يرُبِّعَام الأول أول ملك للقبائل الشمالية العشر المجمعة معاً باعتبارها مملكة إسرائيل. ومن المؤكد أن الهجوم المصرى ضد المملكة الموحدة دعماً ليرُبِّعَام كان له معنى تكتيكى بالنسبة لمصر، حتى وإن لم يكن له معنى دينى استعادى. وكما أشار دونالد ردفورّد، فإن «الميل للقتال» لدى «زعامة شاول ومُلْك داود... تجاه الفلسطينيين القدماء [شعوب البحر]، أعداء مصر القدامى... يمكن النظر إليه على أنه مفيد للمصالح المصرية... ولكن الفوز فى المعركة كان فى مصلحة إسرائيل، ذلك أن السلام والرخاء المتزايد لمملكة سليمان لن يثير إلا قلق مصر.»^(١٠٨) ولذلك كان

(١٠٧) سفر الملوك الأول، ٣ : ١ و ٤ : ٩ و ١٦ .

(١٠٨) Redford, Donald B., Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times, p.312

إضعاف المملكة الموحدة باعتبارها قوة مستقلة على حدود مصر الشمالية الشرقية ، وكسر التحالف بين المملكة الموحدة وصور ، وإنشاء ممر مفتوح إلى بيلوس (جبيل) وما وراءها ، يمكن أن تكون أهدافاً مصرية منطقية ، ومن الواضح أن مصر حققت تلك الأهداف .

ومع ذلك فإنه إذا كانت قائمة بوابة بوباسطة التى لحق بها دمار شديد وتضم أكثر من ١٥٠ مدينة هزمها شيشنق الأول قد ذكرت أورشليم والمعبد ، فقد كان ذلك ضمن الكثير من الأسطر التى أصابها التلف بحيث لم يعد التعرف عليها ممكناً . ومع ذلك ، فلا تذكر قائمة بوباسطة الكثير من المدن اليهودية والإسرائيلية التى جاء ذكرها فى العهد القديم مثل بيت حورون وجبعون وآراد ورييت ومجدو (حيث عُثر على وثيقة تذكر شيشنق كذلك) وربما حقل إبراهيم^(١٠٩) ، ومن المؤكد أنه فى إطار المعقولة أن شيشنق هزم الجيوش العبرانية فى هجمات ضد أدوم ويهوذا وإسرائيل . ومع ذلك يظل الأمر المحير هو لماذا تُشن حملة عسكرية مصرية لمصلحة إسرائيل يرُبعام ضد يهوذا ، بينما تهاجم مدناً داخل إسرائيل كذلك ؟ وعلاوة على ذلك فإن المنظر المصور على بوابة بوباسطة غامض ؛ فشيشنق فى وضع مصرى قياسى مقولب يضرب ١٦٥ من الأسرى الآسيويين من ١٦٥ بلدة بمقرعة ويحكى النص المنقوش الحكاية المعتادة الخاصة بانتصارات الفرعون الحتمية . وتثير كذلك قائمة المدن التى استولى عليها المصاحبة للمنظر الشكوك المعتادة بشأن دقة القوائم الطبوغرافية .

لابد كذلك أن يكون هناك شك كبير بشأن أى من داود أو سليمان ملكى المملكة الموحدة هو الذى سيطر بالفعل على المناطق الشاسعة التى ينسبها إليهما العهد القديم . وليست هناك إشارة إلى هذه الإمبراطورية - ليس فى النصوص المصرية فحسب ، بل كذلك فى نصوص الدول المجاورة الأخرى - بل إن الوضع الجيوبوليتيكي فى ذلك الوقت فى المنطقة كان يشجع على تغيير التحالفات والدول فى ظل التبعية المتغيرة والفضاضة . ومن ناحية أخرى ، يبدو من المؤكد أن الكثير من الإسرائيليين فى ذلك

Breasted, James Henry, *Ancient Records of Egypt*, Vol. 4, 719-722, pp. 355-357 (١٠٩) and Wilson, John in *Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament*, pp.

242-243.

الوقت كانوا يعيشون فى الأساس حياة زراعية مستقرة، حيث من الواضح أن تقويم جزر الذى كُتب فى تلك الفترة (ح. ٩٢٥ ق. م) بالعبرانية القديمة، كان موجهاً إلى تلاميذ المدارس ويربط الشهور بالأعمال الزراعية.

توفر بعض الآثار العبرانية وغير العبرانية تأريخاً مؤكداً نسبياً للأحداث العبرانية وبعض الملوك بعد منتصف القرن التاسع ق. م. وتشمل هذه الآثار لوحة تل دان التى تعود إلى القرن التاسع ق. م (موجودة حالياً فى متحف إسرائيل) وتحكى عن انتصار من الواضح أنه لخزائيل ملك دمشق (بعد ح. ٨٤٠ ق. م) على مملكة إسرائيل ويذكر ما هو على الأرجح «بيت داود» الملكى، والحجر المואبى الخاص بالملك ميشا الذى عاش فى القرن التاسع ق. م (بعد ح. ٨٥٠ ق. م) (موجود حالياً باللوفر) الذى يحكى عن «انتصار» على إسرائيل والملك عُمرى (ح. ٨٨٤-٨٧٢ ق. م) ويذكر أن إله العبرانيين هو يَهُوه، وتبين المسلة السوداء الآشورية التى تعود إلى القرن التاسع ق. م (بالمتحف البريطانى) الملك ياهو (ح. ٨٤٢-٨١٥ ق. م) وهو يدفع الجزية لشلمانسر الثالث (ح. ٨٥٨-٨٢٤ ق. م) وتشير إلى «أخاب الإسرائيلى» (ح. ٨٧٤-٨٥٣ ق. م)، وأوستراكا «بيت يَهُوه» العبرانية الغامضة التى تعود إلى القرن الثامن والسابع (بمتحف إسرائيل) التى تشير إلى هدية مقدمة إلى «بيت يَهُوه». وبالنسبة لهيكل سليمان الذى بُنى ح. ٩٥٨ ق. م طبقاً لما جاء فى العهد القديم، يعرض متحف إسرائيل بالقدس رمانة من العاج عرضها بوصة واحدة تعود إلى القرن الثامن وتحمل نقشاً باللغة العبرانية القديمة يقول «مقدس [ل]كهنة بيت [يَهُوه؟]» وربما تكون الشئ الوحيد الذى عُثر عليه من الهيكل (*). ومن ناحية أخرى، فقد عُثر على مئات عديدة من النقوش بالعبرانية القديمة أو الباكورة من أواخر القرن العاشر حتى منتصف القرن السادس ق. م.

تثبت تلك الآثار العلاقات والصراعات العبرانية مع دمشق ومواب وآشور وتمثل تأكيداً لبعض الأحداث المروية فى العهد القديم. ورغم ذلك تترك تلك الآثار مسألة

(*) أثناء حديثي حول هذا الموضوع مع الأستاذ إيهاب الحضرى بجريدة «أخبار الأدب» القاهرة، أبلغنى أن الصحف نشرت منذ فترة خبراً عن إلقاء القبض على عصابة تزيف آثار فى إسرائيل اعترف أفرادها بتزيف هذه الرمانة. وبذلك لا يكون هناك شئ على الإطلاق - المترجم.

العلاقات المصرية العبرانية أثناء تلك الفترة عرضة للشك وتجعلنا نعتمد على الروايات التوراتية وحدها تقريباً، حتى وإن كان من المستحيل تقريباً تخيل أنه لم تكن هناك علاقات بين مصر وإسرائيل حين كانت تلك الأحداث تقع.

ورد في سفر الملوك الثاني، الآيات ١٧: ٣-٦، أن الملك هوشع (ح. ٧٣٢-٧٢٤ ق. م) عاehl مملكة إسرائيل الشمالية ثار ضد وضع التبعية لآشور وطلب العون من أحد فراعنة مصر سُمي خطأ «سوا» (هل هو تف نخت ملك ساو [سايس]، أم أوسركون الرابع، أم بى^(*) أم أحد القواد المصريين؟). ومن الواضح أن العون لم يأت ودمر الملك الآشوري شلمانسر الرابع (ح. ٧٢٦-٧٢١ ق. م) إسرائيل في ح. ٧٢٤ ق. م.

في ح. ٧٠١ ق. م أرسل الفرعون شبتاكا (ح. ٧٠٢-٦٩٠ ق. م) جيشاً لدعم الملك حزقيا (ح. ٧١٥-٦٨٦ ق. م) عاehl يهودا في ثمره ضد سيادة الآشوريين. وخسر حزقيا وشبتاكا الحرب، وأخيراً غزا الآشوريون، الذين ادعوا حكم العالم طوال المائتي سنة السابقة، مصر في عام ٦٧١ ق. م واحتلوها وجعلوها تابعة لهم اعتباراً من عام ٦٦٩ ق. م.

أبدى الفرعون نكاو الثاني (ح. ٦١٠-٥٩٥ ق. م) باللسان فقط التزاماته نحو الآشوريين، ولكنه حاول كذلك انتهاز فرصة تدهورهم. وفي عام ٦٠٩ ق. م أرسل أسطولاً بحرياً جديداً. بناه المهاجرون اليونانيون إلى مصر - إلى شمالي إسرائيل، على افتراض أن يهودا كانت ترغب في نقل تحالفها من الآشوريين إلى البابليين. وقتل نكاو الثاني الملك يوشيا (ح. ٦٤٠-٦٠٩ ق. م) وهزم القوات اليهودية في مجدو. ووضع يهوياقيم (ح. ٦٤٠-٦٠٩) على العرش ملكاً تابعاً لمصر في يهودا.

اشتبك نكاو الثاني مع نبوخذ نصر (٦٠٥-٥٦٢ ق. م) البابلي في قرقميش على نهر الفرات في عام ٦٠٥ ق. م. وخسر نكاو الثاني هذه المعركة المهمة بالإضافة إلى ما نتج عن ذلك من ضياع للتنفيذ المصري الفعلي في كل من سوريا ويهودا لمصلحة البابليين. ويوضح سفر الملوك الثاني، الآية ٢٤: ٧ إلى أي حد كانت تلك الهزيمة ساحقة: «ولم يعد ملك مصر يخرج من أرضه لأن ملك بابل أخذ من نهر مصر إلى نهر الفرات كل ما كان ملك مصر».

(*) يعني أول ملوك الأسرة الكوشية الخامسة والعشرين - المترجم.

دفعت الهزيمة المصرية الملك التابع اليهودى يهوياقيم إلى التخلي عن نكاو الثانى من أجل التحالف مع نبوخذ نصر ليعود بعد ثلاث سنوات ويتمرد على نبوخذ نصر .

يبدو أن النبى إرميا (ح . ٦٥٠-٥٧٠) فهم على الفور أن الهزيمة المصرية فى قرقيش كانت حدثاً فاصلاً يعنى نهاية اللعبة بالنسبة لمصر وقيام بابل باعتبارها القوة العظمى الجديدة . كما حذر يهوياقيم من التمرد على بابل ، ولكن بلا جدوى ؛ ففى ح . ٥٩٧ ق . م فتح نبوخذ نصر أورشليم ورحل عدة الآلاف من اليهود بالقوة .

جعل نبوخذ نصر صدقياً (ح . ٥٩٧-٥٨٦ ق . م) ملكاً تابعاً على يهودا . وفى البداية اتبع صدقيا سياسة إرميا الخاصة بالخضوع لبابل ، ولكن بعد تسع سنوات حول ولاءه إلى مصر ، ربما بتشجيع قوى من مصر ، رغم تحذير إرميا بعدم الاعتماد على التحالف والعون العسكرى من المصريين الذين أصابهم الضعف .

كانت القوات المصرية فى عهد الفرعون آپريس (ح . ٥٨٩-٥٧٠ ق . م) تخفف الضغط من حين لآخر عن يهودا بمهاجمة البابليين فى فينيقيا ، ولكن حين وصل الأمر إلى سحق يهودا ، لم يفعل المصريون سوى نشر بعض القوات بالقرب من أورشليم . وفى عام ٥٨٦ ق . م دمر نبوخذ نصر أورشليم والهيكل والدولة ورحل عدة آلاف آخر من اليهود . وأشار كذلك إلى هذا الاستيلاء على يهودا ونهب أورشليم وتدميرها فى لوحة آشورية ، ولكن ليس لدينا سوى العهد القديم ليحكى لنا أن فلول اليهود التى بقيت فى أورشليم أجبرت إرميا على الهرب معها إلى مصر ، ذلك البلد الذى يزدريه كل الأزدياء .

لا بد أن هذه التدخلات المصرية المتكررة فى الأراضى العبرانية أدت إلى الاتصال مع الأفكار التوحيدية . بل يبدو واضحاً أن الجالية اليهودية الابتداعية التى وجدت فى الفتتين على الأقل منذ القرن السابع ق . م ومعبد ياهو (يَهُوه) قد وجدنا هناك قبل الغزو الفارسى لمصر فى ح . ٥٢٥ ق . م . غير أنه يبدو أن المصريين أصبحوا مشغولين أو يشعرون بضيق شديد فحسب من النتائج اللاهوتية للتوحيد العبرانى فى أواخر القرن الخامس ق . م . ففى ذلك الوقت كان يُنظر إلى المستعمرة اليهودية فى الفتتين وحاميتها من المرتزقة الموالية للفرس وأضاحى معبدها من الخراف على أنها تمثل إهانة شديدة لإله الفتتين خنوم . ومن المؤكد أن تحالف الجالية اليهودية فى الفتتين مع سادة مصر الفرس لم يصلح الأمور .

اعتباراً من أواخر القرن الرابع ق. م، ومع استقرار جالية يهودية كبيرة العدد، وخاصة في الإسكندرية اليونانية (بعد ٣٣٢ ق. م). حيث يقال إن عددها بلغ المليون في أنحاء مصر كافة في زمن يسوع. يبدو أن المصريين أكدوا بشكل مباشر وبغف مواجهتهم مع كل من اليهود والمفاهيم التوحيدية العبرانية. وتكونت لدى المصريين مشاعر قاسية ضد اليهود ارتبطت بالاستياء من هذه الجالية اليهودية كثيرة العدد مسورة الحال المنغلقة على نفسها والتوحيدية. وكان هذا الموقف المصرى المتطرف من اليهود السكندريين أحد الأسباب الأساسية لمعاداة اليهود فى العالم القديم. وكان ذلك من نواح كثيرة بداية معاداة السامية.

ولكن كان هناك كذلك موقف احتقار للمصريين بين اليهود من غير ذوى الصبغة الهلينستية Hellenized فى الإسكندرية. وكثيرا ما لم يحترم هؤلاء اليهود الآلهة المصريين واليونانية بل لم يكونوا يشاركون غير اليهود الطعام. وكان قدر كبير من الازدراء منتشرًا كذلك بين كل من اليهود ذوى الصبغة الهلينستية وغير ذوى الصبغة الهلينستية لما اعتبروه ديانة مصرية بدائية. ويبدو أن تهوور اليهود فى التعبير عن اشمئزازهم من الوثنية والتعددية الحيوية على النمط المصرى كان ضخمًا. وجاء فى سفر «حكمة سليمان» بالأپوكريفا^(*)، الذى ربما كتبه أحد اليهود السكندريين فيما بين القرن الثانى ق. م والقرن الأول الميلادى أن «اختراع الأصنام كان بداية الفسوق» وأن من «يعتقد أن النار أو الريح أو الهواء السريع أو دورة النجوم أو المياه العنيفة أو أضواء السماء آلهة تحكم العالم» لا «يمكن الصفح عنه»^(١١٠) بل إن فيلسوفًا يهوديًا سكندريًا متصوفًا وهلينستيًا مثل فيلو (ح. ٢٠ ق. م - ٥٠ ميلادية) كان يتباهى علنًا بتفوق الديانة اليهودية.

من الواضح أن ذلك الجو التصارى هو الذى وسع فيه المصريون رؤاهم الخاصة بإقامة العبرانيين فى مصر، حتى أن الكتّاب اليونانيين والرومان والمسيحيين الأوائل

(*) أربعة عشر سفرًا تلحق أحيانًا بالعهد القديم من الكتاب المقدس، ولكن البروتستانت لا يعترفون بصحتها. ويات المصطلح apocrypha يستخدم فى اللغات الأوروبية ليعنى الكتابات المشكوك فى صحتها أو صحة نسبتها إلى من تُعزى إليهم من المؤلفين - المترجم.

The Apocrypha, Cambridge University Press, The Wisdom of Solomon, 14.12, (١١٠)

13.2 and 13.8

علقوا على هذه الروايات وعلى أصول التوحيد، ورفض الكتاب اليهود إلى حد كبير الآراء المصرية واليونانية والرومانية بشأن هذه الأمور.

يبدو أن السجلات المصرية الأولى التي لدينا عن تلك الآراء كانت ضمن كتاب Aegyptiaca للكهنة المؤرخ المصري المتأثر باليونان مانيتون (بعد ح. ٣٠٠ ق.م) الذى ربما استخرجها إلى حد ما من كتابات هيئاته الأبدى اليونانى المعاصر له . ونقل القائد اليهودى فلافيوس يوسيفوس (ح. ٣٧-١٠٠ ميلادية) من القرن الأول، الذى حوّل ولاءه إلى الرومان ثم صار مؤرخاً، عن مانيتون باعتباره «أحد كتّابهم [أى المصريين] الرئيسيين» الذى اعترف بأن اليهود «ليسوا مصريين أصلاً» ولكنهم «فدوا إلى مصر... وأخضعوا سكانها (إشارة إلى الصلة المفترضة بين العبرانيين والهكسوس التى سوف نببحثها بعد قليل)، و«خرجوا من هذا البلد بعد ذلك، واستقروا فى... يهودا» واختلطوا مع المصريين الذين «كانوا مصابين بالبرص وغيره من العلل»، وأن المصريين «اشتبكوا فى معركة مع الرعاة والملوثين وهزمهم... وتبعوهم حتى حدود سوريا»، وأن موسى لم يخترع نسقاً أصيلاً، بل قلب المعتقدات المصرية؛ «... وضع قوانين... على النقيض فى الأساس لعادات المصريين...». وأن «الكاهن الذى أقام دولتهم وقوانينهم كان من هليوپوليس بالمولد، واسمه أوزارسيف، من أوزيريس الذى كان إله هليوپوليس، ولكنه حين ذهب إلى هؤلاء الناس تغير اسمه وأصبح يسمى موسى»^(١١١).

بعد مانيتون بحوالى ٢٠٠ سنة، أضاف النحوى اليونانى السكندرى أпиون Apion (بعد ح. ٨٥ ميلادية) والمؤرخ المصرى ذو الصبغة الهلينستية كيريمون (بعد ح. ٤٥ ميلادية) رواياتهما الخاصة بإقامة العبرانيين والخروج.

نقل يوسيفوس عن أпиون قوله إنه (أى أпиون) «سمع من الرجال القدماء من مصر» أن «أجداد» اليهود كانوا «من أصل مصرى»، وأن «موسى كان من هليوپوليس... وكان يؤدى صلواته... إلى الشمس المشرقة» وأن موسى «أخرج البرصان والعميان والعرجان من مصر»^(١١٢).

Josephus, Falvius, Against Apion, I.227 and 251.(١١١)

(١١٢) المرجع السابق، ٢-٢٨ و ٨.

طبقاً لما قاله يوسيفوس، فقد زعم كيريمون أن «موسى ويوسف كانا كاتبين مصريين»[انضمّا إلى الذين «عليهم دنس» وفى النهاية طردهم جميعاً رمسيس من مصر (١١٣)].

فقد يوسيفوس بقوة ادعاء أпиون أن اليهود كانت أصولهم مصرية وإدعاء كل من أпиون ومانيتون أن اليهود كانوا مصابين بـ«البرص» . . . وحكم عليهم بالفرار من مصر» وأن موسى كان كاهناً مصرياً من هليوبوليس . وأضاف يوسيفوس أن موسى قدم خدمة جليلة للمصريين باعتباره «قائداً» لأحد الجيوش المصرية التى هزمت الغزو الإثيوبى (النوبى) (وهو الرأى الذى كان يؤمن به فى أواخر القرن الثالث ق. م الكاتب اليهودى أرتابانوس الذى أضاف أن موسى اليهودى أسس الديانة المصرية) . ولم يرفض يوسيفوس آراء كيريمون بالكامل، غير أنه أشار إلى تناقضاتها وما فيها من «أخطاء فاضحة تبعث على الضحك» (١١٤) .

لا يبدو أن هناك أى سبب للشك فى صحة اقتباسات يوسيفوس المباشرة من هؤلاء الكتّاب فى كتابيه «ضد أпиون» و«آثار اليهود»، حيث لم يكن هدفه الأساسى هو تحريفها، بل تفنيدها بغضب باعتبارها «ملفقة» و«مضحكة» و«أكاذيب» عُرِضت عن اليهود وإثبات آثار اليهود وقيمتهم الأخلاقية العظيمة . والمحصلة هى أنه بحلول زمن مانيتون على أقل تقدير - أوائل القرن الثالث ق. م - كانت قواعد الرواية المصرية لإقامة العبرانيين وخروجهم قد أرسيت وانطوت على صلة بالهكسوس البغيضين، وعبادة الشمس، وغزو العقائد المصرية وطردهم اليهود المرضى .

وطبقاً لما قاله يوسيفوس فإن الموقف المصرى الخاص بالكراهية التامة لليهود وأفكارهم كانت قواعده قد أرسيت كذلك بحلول زمن مانيتون؛ «كان المصريون حينذاك أول من بلقى باللوم علينا» . . . (١١٥) ويبدو أن يوسيفوس قد فسر النصوص المصرية تفسيراً صحيحاً على أنها معاداة قوية للسامية (حتى وإن لم يستخدم هذا المصطلح، الذى لم يكن قد اخترع بعد) . ومع ذلك فقد عرض يوسيفوس تعليقات

(١١٣) المرجع السابق، ٢٨٨-١ و ٢٩٣ .

(١١٤) المرجع السابق، ٢٢٧-١ و ٢٩٣ و Josephus, Flavius, Antiquities of the Jews, 2.238-243 .

(١١٥) Josephus, Flavius, Against Apion, 1.223 .

شديدة القسوة بالنسبة للديانة المصرية وربما لم يكن قد بدأ يفهم أن العبرانيين هم الذين ألقوا باللوم أولاً على المصريين . وحتى إذا كان من المستحيل تقريباً تأسيس الديانة العبرانية على قلب الديانة المصرية كما ادعى مانيتون وغيره ، فمن الواضح أن الديانة العبرانية استفادت من مصر باعتبارها نموذج ما هو سلبى ، بنفس الطريقة التى استفاد منها المسيحيون الأوائل فيما بعد من اليهود .

أشار يوسفوس فى «ضد أبيون» إلى أن «الفرق بين ديانتنا وديانتهم تسبب فى عدااء كبير بيننا ، فى حين أن عبادتنا الإلهية تتجاوز كثيراً قوانينهم المحددة ، مثلما تتجاوز طبيعة الرب طبيعة البهائم العجماء ؛ فهم حتى الآن يتفوقون جميعاً فى أنحاء البلاد قاطبة على تقدير تلك الحيوانات باعتبارها آلهة . وسخر يوسفوس من «الأفكار السيئة» التى لدى المصريين «فيما يتعلق بآلهتهم» وتساءل لماذا لم يفكروا فى تقليد شكل العبادة اللائق استفادنا منه نحن [اليهود] . . . كما رأى «الحسد» من جانب المصريين لأن الشكل اليهودى للعبادة «أقره آخرون كثيرون . . .» (١١٦) .

من الممكن أن يكون يوسفوس يشير هنا إلى سترابو (٦٠ ق. م - ٣٨ ميلادية) الذى بينما كان يردد رأى المصرى المعتاد الذى يقول «إنهم [المصريون] كانوا أسلاف اليهود الحاليين» وأن «موسى» كان «كاهناً مصرياً» ، وأشار إلى أن موسى «لكونه غير راض عن المؤسسات الراسخة . . . تركها [مصر] وجاء إلى يهودا بعدد كبير من الناس كانوا يعبدون الإله» ، وإن لم يكن بالإمكان إثبات تلك الإشارة . وأضاف سترابو : «أعلن [موسى] أن المصريين والأفارقة كانوا يكونون مشاعر ضخمة فى تصور الإله على صورة الحيوانات البرية . . . ووقع اليونانيون كذلك فى خطأ صنع تماثيل لآلهتهم على الشكل البشرى . وقال إن الرب قد يكون هذا الشيء الواحد الذى يشملنا جميعاً من أرض وبحر ، وما نسميه ، سماء ، أو الكون أو طبيعة الأشياء . » وكان لسترابو موقف إيجابى من الديانة اليهودية التى «أقنعت عدداً ضخماً من أصحاب العقل الصائب» ولكن فى النهاية بدأت الخرافة والطغيان فى الظهور - «هكذا كان موسى وخلفاؤه ؛ إذ كانت بدايتهم جيدة ، ولكنهم فسدوا» (١١٧) .

(١١٦) المرجع السابق .

(١١٧) Strabo, The Geography, 16.2.3.34-38, 40 and 46.

هناك رواية أخرى «مالية» لليهود عن العلاقات المصرية العبرانية المبكرة يبدو أن صاحبها هو هيكلاته الأبديري (ح. ٢٩٠ ق. م) وأعادها ديودور الصقلي (بعد القرن الأول ق. م). فقد استهجن هيكلاته، مثل معظم اليونانيين، عادات اليهود وعزلتهم استهجاناً تاماً، ولكنه على عكس اليونانيين كان يحترم اليهود بصورة عامة ويحترم جزءاً كبيراً من ديانتهم. وربما ارتبط ذلك بحقيقة أنه كان يكتب في وقت كان فيه عدد كبير من اليهود، ربما الغالبية، يتجه نحو التراجع كي يتبنى أساليب الحياة الهلنستية وإقامة علاقات بين المعتقدات والقيم الهلنستية والعبرانية. وافترض هيكلاته هذا التحرك. وأورد ديودور أن هيكلاته كان يعتقد أن اليهود أُخرجوا من مصر في زمن وباء الطاعون لأن ديانتهم جعلت المصريين ينسون آلهتهم. وأشار ديودور، الذي كان يعتقد كذلك أن اليهود أصولهم مصرية، إلى أن موسى «أمر بالآ تكون لهم تماثيل للآلهة، لأن هناك إلهًا واحدًا، هو السماء، يحيط بالآشياء كافة، وهو رب كل شيء»^(١١٨).

ولكن بمرور الوقت بنى الكتّاب اليونانيون والرومان بصفة عامة أشكالاً مختلفة من وجهة النظر المماثلة لمصر بصورة أو بأخرى التي تقول إن اليهود من سلالة المصريين الذين طُردوا لأنهم كانوا برصاناً، وعادة ما كانت تقرر وجهة النظر تلك بأوصاف قاسية لليهود وتوحيدهم.

كان المؤرخ الروماني تاسيتوس (ح. ٥٥-١١٧ ميلادية) مثلاً ممتازاً لهذا الموقف. فقد كان له تحليل يشبه إلى حد كبير تحليل مانيتون: «إلا أن معظم الكتّاب يتفقون على قول إنه في يوم من الأيام انتشر في أنحاء مصر مرض كان يشوه الجسم تشويهاً مهولاً، وأن الملك بوكوريس كان يبحث عن علاج ويطلب مشورة هامون (آمون)، وقد أمر بتطهير أرضه وإرسال ذلك الجنس [اليهود] الذي تكرهه الآلهة إلى بلد أجنبي ما... مويزس (موسى)... قدم لهم شكلاً جديداً من العبادة مناقضاً لكل ما يمارسه رجالهم. فالآشياء المقدسة عندنا لا قداسة لها عندهم، بينما يبيعون ما نحرمة نحن... فهم يذبحون الكبش، فيما يبدو سخرية من هامون، وهم يضجون بالثور، لأن المصريين يعبدون أيس... لليهود مفاهيم عقلية عن الإله، باعتباره في الأساس واحداً... غير قابل للتصوير ولا للفناء... هذا التملق ليس للوكلهم، وليس هذا

التشريف لأباطرتنا . الديانة اليهودية عديمة الذوق وخسيسة . . . هذه أحقر الأمم» (١١٩)

شارك العديد من آباء الكنيسة الأوائل اعتباراً من القرن الثاني الميلادي ، ومنهم يوليوس الأفريقي وهيلوليتوس وكليمنت السكندري ، فى الأمر وافترض أن الهكسوس هم اليهود وأن الخروج الذى قاده موسى حدث عام ١٥٥٠ ق . م .

أصول العبرانيين

يصعب تحديد أصول العبرانيين ومعتقداتهم الدينية ، مثل سائر الشعوب القديمة وخاصة تلك الشعوب البدوية . وبالإضافة إلى تلك الصعوبات المعتادة ، هناك عقبة بعينها تخص التحريم العبرانى للفنون التشكيلية . ذلك أنه من الواضح أن الاحتمالات التاريخية كان إثباتها سيصبح أسهل بكثير لو كان لدينا تماثيل لموسى وسليمان وعاموس وإشعيا وإرميا ، مثلما أنه لدينا تماثيل لنارمر وزوسر وخفرع وإخناتون ورمسيس الثانى . ورأينا فيما سبق أنه ليس هناك سوى أدلة أثرية ونصية مستقلة ضئيلة تتعلق بالمملكة الموحدة (ح . ١٠٢٠ - ٩٢٥ ق . م) ولا توجد أية أدلة أثرية تتعلق بهيكل سليمان ، ماعدا رمانة كهنوتية تعود إلى القرن الثامن ق . م على سبيل الاحتمال . وحتى فيما يتعلق بالوسائل الأساسية للتعبير العبرانى - الكتابة - فهناك صعوبات وألغاز جمة ، وخاصة التناقضات التى بين العهد القديم والأدلة الأثرية المتاحة وعدم وجود اكتشافات أثرية تتعلق بالأحداث المهمة ، وخاصة تلك المتصلة بالعلاقات المصرية العبرانية .

ومع ذلك ، فلم تُجر الحفائر بشكل تام فى الكثير من المواقع الأثرية فى إسرائيل وفلسطين ، ويظل هناك احتمال لمزيد من الاكتشافات للكتابات على الأوستراكا والبردى واللوحات وأدوات الاستخدام اليومي . وسوف يكون هذا صحيحاً إذا بات بالإمكان فى يوم من الأيام التغلب على التحريم الدينى الإسرائيلى والحظر السياسى الفلسطينى لإجراء الحفائر فى حر حبايت/ جبل الهيكل تحت الحرم الشريف

Tacitus, The Complete Works (Translated by John Church and William Jackson (١١٩) Brodribb) Random House, New York, 1942, Book V:AS 70, 5.3. 504. 5.5 and 5.8.

الإسلامى . ورغم ما أورده يوسيفوس فى «الحروب اليهودية» عن أن الرومان استخرجوا أساسات الهيكل ، فإن ممارسة الجنيزة العبرانية ، أى تخزين أو تخبئة الوثائق غير المستخدمة المذكور فيها كلمة الرب قبل دفنها فى النهاية ، تترك احتمال العثور على المزيد من الاكتشافات ممكناً ، كذلك الذى حدث عام ١٨٩٦ فى معبد بن عزرا بالقاهرة وفيما بين ١٩٤٧ و ١٩٥٦ فى كهوف بالقرب من البحر الميت .

من المستحيل تحديد التواريخ المبكرة من التاريخ العبرانى بأى قدر من اليقين . وفى ظل الطبيعة البدوية للعبرانيين الأوائل ، والاهتمام القليل من جانب العبرانيين المتأخرين بالعمارة ، وتحريم الفنون التشكيلية ، وانتشار استخدام الأخشاب ، وما حدث من دمار اتسع نطاقه ، فمن المرجح أنه سيكون من المستحيل تأكيد الكثير من الحقائق الأثرية المتعلقة بالملكة الموحدة وما سبقها وما طبيعة العلاقات المصرية العبرانية وأصول التوحيد أثناء تلك العصور بشكل واضح .

من الواضح أن تقييم التأثيرات التوحيدية المحتملة بين العبرانيين الأوائل والمصرية يعوقه إلى حد كبير عدم وجود أى ذكر مصرى قبل القرن الثالث ق . م لإقامة العبرانيين فى مصر . بل إن الإشارات المصرية العديدة إلى محاربى عابرو فى مصر وفى كنعان ، وكذلك إلى الشاسو ، «سكان الصحراء» ، البدو وصلتهم بإله اسمه ياهو أو يَهْوَه ، تثير أسئلة كثيرة بقدر ما تقدم من إجابات ، كما سنرى بعد قليل .

لا بد من قبول أحاجى التاريخ العبرانى كما هى ؛ ولكن رغم تلك الأحاجى ، فمن غير المرجح أن تكون تواريخ أصولهم وإقامتهم فى مصر ، التى يُفترض أن بعض الحاخامات والعلماء ذوى النزعة التقليدية استنتجوها من العهد القديم ، صحيحة .

يجعل النسق اليهودى تقليدى النزعة إبراهيم فى كنعان فى وقت ما بين ٢٢٠٠ و ١٩٠٠ ق . م ، ويوسف فى مصر فى وقت ما بين ٢٠٠٠ و ١٩٠٠ ق . م ، والخروج العبرانى من مصر بقيادة موسى حوالى ١٥٥٠ ق . م ، أى قبل إخناتون بحوالى ٢٠٠ عام . (نجد كذلك أن تاريخى إبراهيم ويوسف فى القرن الثامن عشر أو السابع عشر ق . م - حين كانت هناك هجرات كبيرة للساميين من بلاد ما بين النهرين إلى شرق المتوسط - قد وردا كثيراً .)

الواقع أن مجموعة كاملة من التواريخ تبدأ من حوالى ١٥٠٠ ق.م فى أواخر العصر البرونزى و ١٢١٠ ق.م فى بداية العصر الحديدي المبكر، تدخل فى مجال الاحتمال المعقول بالنسبة لإبراهيم ويوسف (وإقامة عشائر يوسف ويعقوب/ إسرائيل ونسلها فى مصر) وموسى، إن كانوا قد وُجدوا بالفعل وإذا كان الخروج حقيقياً بشكل جزئى على الأقل، ولم يكن أسطورة.

يدخل فى نطاق المعقولية كذلك - فى وجود الخروج أو عدمه - أن بعض العبرانيين كانوا من أصول مصرية، غير أنه من الواضح أن ذلك أمر لا يمكن إثباته. ومن ناحية أخرى، ووضعاً للأمر فى إطار الإشارات التوراتية الوحيدة إلى موسى، فمن المشكوك فيه أن يكون قائد العبرانيين «المصريين»، موسى، وهو شخص معاد للمصريين، مصرياً من الناحية العرقية، حتى وإن كان «موسى» اسماً مصرياً بكل وضوح.

بناء على الوصف المفصل والدقيق فى كثير من الأحيان لمصر فى سفر التكوين، لا يمكن بحال من الأحوال استبعاد أن يوسف أصبح «على كل أرض مصر» (وزير مصر وكبير خزانة ضياع الفرعون)، كما جاء فى سفر التكوين، الآية ٤١ : ٤٣ وإذا استُخدم التاريخ العبرانى التقليدى ليوسف فى مصر وهو القرن العشرين ق.م، وإذا كان الخروج كما يقول سفر الخروج، الآية ١٢ : ٤٠، أن إجمالى المدة التى أمضاها العبرانيون فى مصر «كانت أربعمئة وثلاثين سنة»، فحينئذ يستتبع ذلك أن يكون يوسف من الناحية النظرية على الأقل كان وزيراً فى مصر فى القرن العشرين أو التاسع عشر ق.م أثناء عصر الأسرة الثانية عشرة وأن موسى والخروج يمكن أن يكونا قد وقعا فى القرن السادس عشر أو أوائل القرن الخامس عشر ق.م.

من الواضح أن هناك أمراً ما غاية فى الخطورة بشأن تلك التواريخ، حيث إنها لا تتناقض تناقضاً جلياً مع بعض الاكتشافات الأثرية، بل ولا مع أسفار العهد القديم المبكرة كذلك. فإذا كان سفر الملوك الأول، الآية ٦ : ١، يزعم أن بناء هيكل سليمان بدأ «فى سنة الأربع مئة والثمانين لخروج بنى إسرائيل من أرض مصر فى السنة الرابعة لمُلك سليمان» (ح. ٩٥٨ ق.م تاريخ محتمل)، فحينئذ يكون الاستنتاج الحتمى هو أن الخروج العبرانى من مصر وقع فى ح. ١٤٣٨ ق.م، أى قبل أكثر من مائة عام من عهد إخناتون. ويتناقض هذا بدوره مع سفر الخروج، الآية ١ : ١١، الذى يشير إلى أن

العبرانيين أجبروا على بناء «مدينتى مخازن فيثوم ورعمسيس» «الفرعون»، وهو ما يجعل العبرانيين الأوائل فى حالة «رعمسيس» فى عهد رمسيس الثانى (ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق.م) بلا شك.

غير أن الكثير من السيناريوهات الأخرى لها من يدافع عنها، وهم عادة من بين المؤرخين الدينيين وعلماء المصريات والمؤرخين الذين تشذ آراؤهم عن إجماع العلماء. فغالباً ما يساوى المؤرخون الدينيون بشكل دائم بين الهكسوس وطردهم والعبرانيين والخروج الذى وقع ح. ١٥٥٠ ق.م. وغالباً ما يفترض الخارجون عن الإجماع أن إقامة العبرانيين فى مصر تبدأ فى القرن السابع عشر ق.م من وأن الخروج وقع فى القرن الخامس عشر ق.م، ومن المفترض أن المعارك المصرية مع الإسرائيليين، كما جاء وصفها فى لوحة مرنبتاح ومن المفترض على جدار عشقلون (عسقلان) بالكرنك، وقعت بعد عام ٩٥٠ ق.م فى عصر المملكة العبرانية الموحدة.

بعض هذه الأطر لها ميزة الاعتماد على احتمالات أثرية متماسكة وتجعل رواية العهد القديم (كذلك) متماسكة إلى حد كبير جداً، ولكن بها عيب كبير وهو أنها تتناقض مع عدد ضخم من العوامل الأخرى الأكثر معقولية. والأمر الأهم هو أن الأطر الخارجة عن الإجماع كثيراً ما تفترض وجود تلاعب ضخم وغير معقول فى الترتيب الزمنى المقبول عادة للتاريخ المصرى.

فى السنوات الأخيرة أسفرت تلك الآراء الخارجة عن الإجماع، الصادرة عن ديثيد رول والكثير من الماسونيين وغيرهم ضمن من توصف على نطاق واسع بمدرسة «الترتيب الزمنى الجديد»، عن العديد من المجموعات المختلفة للتواريخ المصرية والعبرانية المعدلة. وقد أبدى المحفل الماسونى فى إنجلترا تأييداً كبيرة لمدرسة الترتيب الزمنى الجديد، بما فى ذلك تحديد تاريخ ١٤٤٧ ق.م للخروج وتاريخ ١٠٢٢-١٠٠٦ ق.م لإخناتون. فى كتاب «اختبار الزمن: العهد القديم، من الأسطورة إلى التاريخ» (A Test of Time: The Bible: From Myth to History) (ويُعرف فى الولايات المتحدة باسم Pharaohs and Kings) يجعل ديثيد رول موسى فى عهد الفرعون سوبك حتب الرابع باعتباره أميراً مصرياً قاد الخروج بعد ذلك فى عام ١٤٥٣ ق.م، مما يؤدى إلى تقديم العصر البرونزى إلى ١٢٢٠-٨٢٠ ق.م، ويجعل إخناتون معاصراً

للملك داود فى أواخر القرن الحادى عشر ق. م، ويجعل حورمحب معاصراً لسليمان حوالى عام ٩٧٧ ق. م، حيث يتزوج سليمان ابنة حورمحب، ويربط رمسيس الثانى والفرعون شيشق الذى جاء ذكره فى العهد القديم ونهب هيكل أورشليم حوالى ٩٢٥ ق. م، الخ. وقد دحض الكثير من علماء المصريات، وخاصة ك. أ. كيتشن (المولود فى ١٩٣٢) فرضيات رول دحضاً تاماً^(١٢٠).

استحالة ربط العبرانيين (أو أى شعب آخر محدد تحديداً واضحاً) بالهكسوس (كما يفعل الكثيرون)، والشك المتعلق بالعائيرى والعبرانيين (وهى الصلة التى أكدها البعض)، واستحالة اقتطاع حوالى ٣٥٠ سنة من تاريخي أخناتون ورمسيس الثانى المحتملين (كما يفعل رول) والتناقضات التى فى العهد القديم، كل هذه الأمور تجعل تلك الأطر غير محتملة إلى حد كبير بحيث يصبح من الضرورى اعتبار التلاعب أو الرومانسية أو المواقف المجنونة أو البحث عن المجد هى الدوافع التى وراءها.

هناك يقين نصى وتصويرى فى الترتيب الزمنى للأسرات المصرية من الثامنة عشرة حتى العشرين (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق. م) وعصر الانتقال الثالث (ح. ١٠٦٩-٧٤٧ ق. م) والكثير جداً من الاتفاق مع الترتيبات الزمنية وقوائم الملوك والحروب الخاصة بأقطار أخرى، وخاصة الحثيين والآشوريين والبابليين، بحيث يجعل التغييرات التى تصل إلى ٣٥٠ عام فى التواريخ أثناء تلك الفترات من التاريخ المصرى غير ممكنة.

بالنسبة للعبرانيين، يوحى الترتيب الزمنى «المعقول» بأن أغلب الظن هو أن العبرانيين الأوائل (ربما كان يقودهم إبراهيم الأسطورى) قد ظهروا فى كنعان، أو وصلوا إليها، أثناء العصر البرونزى المتأخر، فى أواخر القرن الرابع عشر أو أوائل القرن الثالث عشر ق. م. وتشير الأدلة الأثرية - الأوانى المنزلية والجرار والأدوات - التى عُثر عليها فى المستوطنات الإسرائيلية التى تعود إلى القرن الثالث عشر ق. م فى تل

Rohl, David, A Test of Time: The Bible: From Myth to History, Century, (١٢٠) London, 1995 and in www.nuki.net/perRenput/Reaction/RplyYurco.html Biblical Archaeology: Time to Think Again? at in the 199f Introduction to the reprinted The Third intermediate period in Egypt, Aris & Philips, England, 1986.

السامرة(*) إلا أن العبرانيين كانوا متشابهين ثقافيًا واجتماعيًا مع الكنعانيين، الأمر الذى يعزز أحيانًا افتراض خروج الإسرائيليين من الجماعة العرقية الكنعانية.

ومن ناحية أخرى، جاء العبرانيون من بلاد ما بين النهرين كما يقول العهد القديم، حيث كانوا يحملون ثقافة العصر البرونزى المتأخر وإلهًا بابلًا رئيسيًا واتجاهًا توحيدًا أول ورثوه من نسق الإله مردوخ وإله القمر سين راعى مدينتى أور وحرّان اللتين يقال إن إبراهيم عاش فيهما. وفى إطار هذا السيناريو، ربما أقامت عشائر يوسف ويعقوب/ إسرائيل فى مصر، وخاصة فى الوجه البحرى (فى فيثوم: برآتوم؟ وبى رعمسيس) على الأقل منذ القرن الثالث عشر ق. م. وأغلب الظن هو أن موسى، أو شخصًا مثله، قاد هؤلاء العبرانيين فى عهد رمسيس الثانى (حكم ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق. م)، أو عهد الفرعون مرنبتاح (ح. ١٢١٣-١٢٠٣ ق. م). وربما لحقت عشائر يوسف ويعقوب/ إسرائيل بالعشائر العبرانية أو السامية الكنعانية أو العبرانية الأولى فى كنعان، التى ربما كانت تشمل العاييرو والشاسو.

يلغى هذا السيناريو «المعقول» على الأرجح أى اتصال مباشر بين موسى وإخناثون التوحيدى الأول (ح. ١٣٥٢-١٣٣٦ ق. م). فموسى «كبر ونما كشخصية من الذاكرة فحسب... وعلى عكس موسى، إخناثون... كان شخصية تاريخية بشكل حصري وليست من الذاكرة.»^(١٢١) ولكن إذا أردنا على سبيل الطرافة أن نأخذ فى اعتبارنا كل ما يسمى احتمالات، فحيثذ ربما يكون موسى الذى قيل إنه عاش حوالى ١٢٠ عامًا قد تعرف على إخناثون حين كان فى الثمانين أو التسعين من عمره وربما عرف حور محب (ح. ١٣٢٣-١٢٩٥ ق. م) حين فرغ من مهمة الإطاحة بعبادة آتون. وتجعل روايتا مانيتون وكيريمنون المشوشتان، اللتان يرويها يوسيفوس بطريقة على نفس القدر من التشويش، موسى فى زمن الفرعون أمينوفيس (إخناثون؟)^(**) وفى سياق عبادة الشمينس.

(*) جزء من الضفة الغربية لنهر الأردن الحالية. والتسمية التى تستخدمها إسرائيل حاليًا للضفة الغربية هى يهودا والسامرة - المترجم.

Assmann, Jan, Moses The Egyptian, The Memory Of Egypt in Western Monotheism, p. 23 (١٢١)

(**) أمينوفيس هى الصيغة اليونانية للاسم المصرى أمنحتب، وكان اسم إخناثون قبل تغييره هو أمنحتب الرابع - المترجم.

غير أن هذا كله لا يستبعد الاتصالات المحتملة بين عشائر يعقوب/ إسرائيل وعهد إخناتون. وهو فوق هذا وذاك لا يغير شيئاً فيما يتعلق بالاحتمال القوي بأن موسى والعبرانيين عاشوا في مصر في جولا هوت الإله الرئيسي آمون رع الذى عاد بتأثيراته التوحيدية وتأثيرات توحيد إخناتون الأول، وكذلك ذكريات عصر إخناتون.

اعتباراً من عشرينيات القرن العشرين كان هناك توسع فى عرض رأيين متطرفين ومجموعة من الخيارات الوسطية المتعلقة بتاريخ العبرانيين الأوائل، بما فى ذلك مسألة إقامة العبرانيين فى مصر. فقد قامت بهذا البحث ومازالت تقوم به مجموعة مختلفة الاتجاهات تتألف فى المقام الأول من العلماء الأمريكيين المتخصصين فى شئون الشرق الأوسط. وتضم هذه المجموعة الكثير من العلماء الرائعين، كما تضم أناساً على صلة وثيقة، أو كانت وثيقة، بالمسيحية، ومحبين لليهود، ومعادين للسامية، ومعادين للصهيونية، واليساريين المتطرفين، واليمينيين المتطرفين، وعدداً لا بأس به من المجانين. والواقع أن الدراسات العبرانية اليهودية تكاد تنافس الدراسات المصرية بسبب الاهتمام الكبير الذى حظيتا به والنظريات المتهورة التى أفرزتها.

يعتبر الأمريكى ويليام فوكسويل ألبرايت William Foxwell Albright (١٨٩١ - ١٩١٧) الممثل الأبرز لوجهة النظر المتطرفة «الأصولية» الموروثة من القرن التاسع عشر. فقد افترض فى كتابه «من العصر الحجري حتى المسيحية» From Stone Age to Christianity وغيره من الكتب أن العهد القديم يتوافق بشكل أساسى مع الحقيقة التاريخية والاكتشافات الأثرية، بما فى ذلك قصص بلاد ما بين النهرين وإبراهيم (وكونه فى مصر. ١٨٠٠ ق.م)، وموسى والخروج من مصر والغزو العسكرى لكتعان الذى قام به الإسرائيليون المميزون عرقياً فى أواخر القرن الثالث عشر ق.م.

يقبل القليل جداً من العلماء المحدثون آراء ألبرايت، ويبدو فى الواقع أنه يدحضها أو يقوضها إلى حد كبير الاكتشافات الأثرية، والإشارة التوراتية الوحيدة إلى الصلة بين إبراهيم وبلاد ما بين النهرين، والرواية التوراتية لإقامة العبرانيين وخروجهم، والشكوك الخطيرة المتعلقة بالسماة العرقية والدينية المميزة تماماً للعبرانيين الأوائل فيما يتصل بالكنعانيين، وتناقضات العهد القديم نفسها، الخ.

إن إصرار ألبرايت على أن نصوص نوزى التى تعود إلى بلاد ما بين النهرين فى

القرن الرابع عشر ورسائل مارى التى تعود إلى عام ١٨٠٠ ق.م وغيرها من نصوص بلاد ما بين النهرين تكشف عن تشابه كبير فى أسلوب الحياة والعادات الأسرية والقوانين عند العبرانيين وفى بلاد ما بين النهرين ، ولذلك تجعل أصل إبراهيم الذى يعود إلى بلاد ما بين النهرين ممكناً ، أمر غير قابل للتصديق . وكوننا نشير إشارة صحيحة إلى هذا التشابه شىء - حتى ولو كان كل ما يعنيه هو أنه كانت هناك ممارسات مشتركة فى أنحاء الشرق الأوسط القديم - شىء وأن نستنتج منه أن شخصية أسطورية كانت موجودة شىء آخر . وبينما لا يمكننا استبعاد أصل إبراهيم المفترض الذى يعود بلاد ما بين النهرين استبعاداً تاماً لأنه يعتمد على القصص التى فى العهد القديم فحسب ، فمن الواضح أنه لابد من التعامل مع هذا الأمر بحذر أكبر بكثير مما تعامل به البرايت معه . ولابد كذلك من موازنته بحقيقة أن العادات والقوانين والديانة العبرانية لا تشير إلى تأثير بلاد ما بين النهرين فحسب ، بل تشير كذلك إلى مزيج من تأثيرات ما بين النهرين وكنعان ومصر والحدثة الجذرية التى قامت على تلك التأثيرات .

افترض المؤرخ الألماني ألبريشت ألبرت (١٨٨٣ - ١٩٥٦) Albrecht Albert فى كتاب «مقالات عن تاريخ وديانة العهد القديم» Essays on Old Testament History and Religion وكتب غيره عن وجود جماعة بدوية إسرائيلية مميزة من الرعاة فى الصحراء القريبة من كنعان . وهاجرت هذه الجماعة شيئاً فشيئاً وبطريقة سلمية إلى المرتفعات الكنعانية قبل أن يلحق بها العبيد الفارون من مصر وغيرهم من الجماعات ويدخلون فى صراع مسلح مع الدول المدن الكنعانية . وكان ذلك الاتحاد من الجماعات هو الذى أقام الأمة الإسرائيلية فى كنعان والأردن .

يفترض بعض العلماء ، وخاصة الأمريكى جورج إيمرى مندنهول George Emery Mendenhall المولود فى ١٩١٦) فى كتابه «الغزو العبرانى لفلسطين» The Hebrew Conquest of Palestine وكتب غيره أن مجموعة صغيرة فحسب من العبرانيين بقيادة موسى وبمفهوم جديد خاص بإله واحد وعهد أكثر مساواة جاءت من مصر فى أواخر العصر البرونزى . وكان ذلك العهد مع يَهُوه يقوم على حماية الرب لكل عائلة إسرائيلية ويتعارض مع الملكيّة على النمط المصرى أو الشرق أوسطى . ويفترض مندنهول أن هذه الجماعة لم تغزُ كنعان بل اختلطت مع شعب متنوع الأعراق

من الساميين والهندو أوروبيين والخوريين فى كنعان وجعلوهم يعتنقون معتقدات يَهُوه الخاصة بهم . وأصبحت هذه الجماعة التى كانت تقيم خارج مجتمع التيار العام تُعرف باسم عاڤيرو (التي ربما اتصلت بها تسمية «عبراني») ؛ أى أنها كانت ميليشيات متمردة من المحاربين المغيرين المعارضين للحكومات والاقتصادات والديانات القائمة . ويقدم مندنهول ما يبدو إيحاءاً معقولاً جداً بأن العاڤيرو/ الإسرائيليين استخدموا الإله يَهُوه عنصراً أساسياً فى كفاحهم - كانت ثورة فلاحين فى الواقع - لإقامة هُوية مميزة فى هيئة القبيلة الإسرائيلية، غير أن تلك الجماعة كان طابعها الأساسى دينى وليس عرقياً .

أبرز الأمريكى نورمان كارول جوتفالت (المولود فى ١٩٢٦) فى كتابه «قبائل يَهُوه، علم الاجتماع الدينى لإسرائيل المحررة» The Tribes of Yahweh, A Sociology of the Religion of Liberated Israel وكتب غيره رأى مندنهول، وخاصة نظريات الصراع الطبقي والتحرير التى على النمط الماركسى . وهو يفترض أن الإسرائيليين كانوا فلاحين كنعانيين مضطهدين اجتماعياً وسياسياً، وأنهم أصبحوا اتحاداً من جماعات العاڤيرو المتمردة ولجّحوا فى الثورة على الدول المدن الكنعانية التى يحكمها المستبدون والأرستقراطيون . وبعد ذلك أقام الإسرائيليون واليهود المحررون نظاماً اتحادياً أكثر مساواة يضم قبائل متساوية من الناحية السياسية مع وجود حكومة مركزية تتمتع بسلطات محدودة فحسب تحولت إلى دويلات ناشئة .

يضم علماء آخرون الشاسو البدو إلى الأصل المركّب الذى وضعوه للإسرائيليين . إذ يفترض عالم المصريات الألمانى رفايل جيفيون (١٩١٦ - ١٩٨٥) Raphael Giveon فى كتابه «الشاسو البدو من الوثائق المصرية» Bédouins Shasu des Documents Egyptiens وكتب وغيره، وعالم المصريات الكندى دونالد ب . ردفود Donald B. Redford (المولود فى ١٩٣٤) فى كتابه «مصر وكنعان وإسرائيل فى العصور القديمة» Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times، أن الإسرائيليين الأقدمين كانوا فى الأساس من الشاسو الذين أقاموا فى المرتفعات الوسطى من كنعان فى أواخر القرن الرابع عشر ق . م . ويفترض أنه «فى عهد مرنبتاح ظهر كيان يسمى «إسرائيل» له كل سمات جيب الشاسو ربما فى مرتفعات الفرات (المنطقة الوسطى الحالية من إسرائيل وفلسطين) . . .» (١٢٢) .

يعتقد ردفورد أنه «... ربما لم يكن هناك أى جزء من الإسرائيليين فى مصر أثناء عصر الدولة الحديثة بالقدر الذى أدى فيما بعد إلى رواياتى الإقامة والاستعباد» وأن حكاية الخروج كانت تعديلاً إسرائيلياً لـ «قصة أصلية» كنعانية تقوم على الذكريات «الفولكلورية» لغزو الهكسوس ثم طردهم من مصر. وتفسير ردفورد هو أنه «من المفارقة» أن هذه الحكاية «لم تعش فى ذلك التراث (الكنعانى) وإنما بين جماعتين لم تشتركا فى الأحداث التاريخية بحال من الأحوال، وهما اليونانيون والعبرانيون»^(١٢٣).

يفترض عالم المصريات الأمريكى فرانك . يوركو Frank J. Yurco (المولود فى ١٩٤٤) فى مقالة «حملة مرنبتاح الكنعانية وأصول إسرائيل» Merenptah's Canaanite Campaign and Israel's Origins^(١٢٤) وجود أصل مركب يجمع بين الكنعانيين وشعوب البحر البدو الشاسو للعبرانيين. وهو يقول إنه بعد الخروج من مصر الذى شمل عدداً صغيراً من الناس، كان الإسرائيليون شعباً قد تشكل بالفعل بحلول حوالى ١٢٠٩ ق.م كما تشير لوحة مرنبتاح. ويعتقد يوركو كذلك أن بعضاً من مناظر المعارك تشمل حرباً بالعربات على جدار عشقلون (عسقلان) فى معبد آمون بالكرنك، وعادة ما تُنسب بشكل مؤكد إلى رمسيس الثانى (ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق.م)، ينبغى نسبها إلى مرنبتاح (ح. ١٢١٢-١٢٠٣ ق.م) وتضم جنوداً إسرائيليين. هناك عيوب ونقص فى الأدلة الكافية فى كل ما سبق من نظريات. والعنصر الأكثر ثباتاً فيها، وجرت مناقشته على مدار القرن الماضى، هو أن العبرانيين خرجوا من بين العاقيرو، ذلك الشعب البدوى المحارب الذى يقوم بأعمال السلب، وكانت تلك تسميته عند المصريين بينما كان يسمى فى اللغة الأكادية ساجاز (محطمو الرؤوس السلابون). ورغم الطابع الحدسى لهذه النظرية، فإن أصول العبرانيين والعلاقات والتأثيرات المصرية العبرانية المبكرة تعتمد إلى حد كبير جداً على الأدوار التى نعطيها لكن من العاقيرو والشاسو.

كان الشاسو بدواً يتمتعون بالشجاعة والقدرة على الاحتمال تبادلوا العلاقات فى

(١٢٣) المرجع السابق، ٣٧٨ و ٤١٢ و ٤٢٢ و ٤١٣ و ٤٢٢.

(١٢٤) فى Journal of the American Research Center in Egypt-23, 1986.

بعض الأحيان مع مصر ، ولكنهم كان يخلقون المشاكل لمصر باستمرار باعتبارهم بدوًا رُحَلًا على حدودها الشرقية ، وكذلك مغيرين ولصوص وغزاة ومهاجرين محتملين ، وبصفتهم أعداء في المعارك الحربية . وكثيراً ما كان الآسيويون ، العامو ، ومنهم البدو الشاسو من رتنو الغرب آسيوية (كنعان وسوريا) ، يلجأون إلى مصر الحصبة أرضها في أوقات الجفاف والمجاعة . والقصص التوراتية التي تتحدث عن رحلات إبراهيم وإخوة يوسف وأخيراً عائلة يعقوب/ إسرائيل إلى مصر صور حية تعكس هذا الواقع ، وقد تشير كذلك إلى العادات البدوية الخاصة بعائلة إبراهيم التي تشبه عادات الشاسو .

كثيراً ما يشير الفن والنصوص المصرية إلى الشاسو ، حيث يبدو أن أول إشارة إليهم كانت على الطريق الصاعد الذى يربط بين المعبد الجنائزى ومعبد الوادى للفرعون أوناس (ح . ٢٣٧٥-٢٣٤٥ ق . م) بسقارة حيث توصف معارك جرت مع الشاسو . ووصف وبنى الموظف بالوجه القبلى والقائد فى جيش بيبى الأول (ح . ٢٣٢١-١٢٨٧ ق . م) أو مرنرع (ح . ٢٢٨٧-٢٢٧٨ ق . م) على جدار مقبرته فى أبيدوس حملته العسكرية ضد الشاسو التى «أُتلف» فيها «أرض سكان الرمال الآسيويين وسواها» . ويصف سنوهى فى «حكاية سنوهى» «أسوار الحاكم» التى أقيمت لصد الآسيويين ولسحق مسافرى الصحراء (الشاسو)^(١٢٥) الذين كانوا موجودين بالفعل حوالى عام ١٩٥٥ ق . م .

تمثل البعثة التجارية المصورة على اللوحة الجدارية الشهيرة فى مقبرة حورمحب (BHE ، ح . ١٩٢٥ ق . م) فى بنى حسن شمالى هرموبوليس بدوًا من رتنو . ويمكن أن يكون إبشا ، أو أبوشى ، قائد هؤلاء البدو السبعة والثلاثين أحد العبرانيين ، أو العبرانيين الأوائل ؛ ويسمى المرافق العسكرى لداود أبيشائى فى سفرى صموئيل الأول وصموئيل الثانى . ويُشار إلى إبشا على أنه حقا خاسوت (حاكم البلاد الأجنبية) ، فيما يبدو إحدى أقدم الإشارات إلى هذا التعبير (الهكسوس) لتسمية زعماء البلاد الأجنبية .

تفتح لوحة خنوم حتب الجدارية الباب لاحتمال أن الشخصيات العبرانية التى تبدو

(١٢٥) Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 19-20 and 224.

أسطورية مثل الراعيين البدوين إبراهيم ويوسف ربما كانا من بين البدو الآسيويين الذين كثيراً ما كانوا يسافرون إلى مصر في عصر الأسرة الثانية عشرة (ح. ١٩٨٥-١٧٩٥ ق. م)، بل وربما كانا من البدو الشاسو، ولكن كما هي العادة، فإنه لا يسهل الوصول إلى أى شيء سوى الاحتمالات النظرية الغامضة. واستناداً بشكل تام إلى الأوصاف التوراتية، فمن الممكن أن يكون إبراهيم كذلك من بلاد ما بين النهرين أفلح في الاستقرار في منطقة حبرون (الخليل).

اعتباراً من الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق. م) يصبح لدينا أوصاف تامة جداً للشاسو، وخاصة وصف عهد تحتمس الأول (ح. ١٥٠٤-١٤٩٢ ق. م) لمعاركه التي تشمل تلك التي خاضها ضد الشاسو «الأجانب الذين يكرههم الإله»^(١٢٦) وخاصة فيما تسمى «نشرة» ومسييس الثاني التي يصف فيها «النصر» الذي حققه في قادش (ح. ١٢٧٤ ق. م) وأساليب الشاسو المخادعة. وجاء ذكر الشاسو في نصوص كثيرة أخرى، من عهود ما لا يقل عن ستة فراعنة آخرين من الدولة الحديثة ثم شيشق الأول (ح. ٩٤٥-٩٢٤ ق. م) وپسماتك الأول (ح. ٦٦٤-٦١٠ ق. م).

في أواخر عصر الأسرة التاسعة عشرة (أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الثاني عشر)، أشارت رسالة من أحد حرس الحدود إلى أنه سُمح لشاسو أدوم بدخول پى توم (فيثوم في العهد القديم) من أجل «الحفاظ على حياتهم وحياة ماشيتهم...»^(١٢٧) ومرة أخرى تكون الصلة العبرانية محتملة من الناحية النظرية هنا. فهذه الرسالة المصرية (وكذلك النقوش المتعلقة بوجود العايري في هذه المنطقة، وادى الطُميلات)، تلقى بظلال من الشك على تحليل ردفورد القائل بأنه لم يكن هناك أجانب في المنطقة وأن حدود مصر الشرقية كانت محروسة حراسة جيدة بحيث لا يُسمح للعبرانيين (أو من المفترض أى أناس غيرهم) بالخروج من مصر في أواخر القرن الثالث عشر ق. م. ومن الواضح أن الحدود كانت محروسة حراسة جيدة ولكن من الواضح كذلك أنه كان هناك استعداد مصرح به من جانب حرس الحدود بالسماح لبعض الناس على الأقل بالدخول والخروج.

Lalouette, Claire, Textes Sacrés et Textes Profanes de l'Ancienne Egypte, I, Des (١٢٦) Pharaons et des homes, p. 91.

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 259. (١٢٧)

يلاحظ ردفود وآخرون أنه في معبدى صولب والعمارة غرب، بالقرب من الجندل (الشلال) الثالث في النوبة، هناك إشارة إلى مكان يسمى «ياهو في أرض الشاسو». وفي صولب، تسمى قائمة طبوغرافية أقامها أمنحتب الثالث (ح. ١٣٩٠-١٣٥٢ ق. م) هذا المكان يهوع (أو يهوعو)، وقد كُتب في معبد رمسيس الثاني (ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق. م) في العمارة غرب «ياهو». ويستشهد ردفود ورفايل جيفون بهذه النقوش لتعزيز نظريتهما القائلة بأن العبرانيين هاجروا من الشاسو وأصبحوا فيما بعد «الشاسو/الإسرائيليين» كما يسميهم ردفود^(١٢٨).

يذكر ردفود أنه «بلا شك... لدينا هنا [نقوش صولب والعمارة] الحروف الأربعة المكوّنة لاسم الإله الإسرائيلي «يَهْوَه». . . والاستنتاج المعقول الوحيد هو أنه لا بد من البحث عن أحد المكوّنات الأساسية في الاتحاد اللاحق الذي كان يشكل إسرائيل، والمكوّن الذي بدأت به عبادة يَهْوَه، بين شاسو أدوم في نهاية القرن الخامس عشر ق. م». غير أن ردفود يحرص على ألا يعنى ذلك أن «إسرائيل»... التي جاء ذكرها في سفر القضاة أو المملكة المبكرة كانت موجودة بالفعل في أدوم في ذلك الوقت...»^(١٢٩).

لا شك في أن ردفود محق في افتراض أن نقوش «ياهو» تلك أدلة قوية تتعلق بالأصول المحتملة للعبرانيين. أما الرأي الشاذ القائل بأنها تشير إلى الشاسو/العبرانيين في كنعان بعد الخروج من مصر الذي جرى في القرن الخامس عشر ق. م فلا بد من استبعاده على الفور، مع أنه من الممكن أن المصريين كان يخلطون أحياناً بين العبرانيين والشاسو. كما أنه من المحتمل كذلك أن ردفود محق في افتراضه أن الإشارة الواردة على لوحة پسماتك الأول (ح. ٦٦٤-٦١٠ ق. م) إلى «شاسو الجنوب في الدلتا» قد تشير إلى العبرانيين، أو العبرانيين من الفنتين^(١٣٠).

من المؤكد أن هذا كله يمثل إشارات قوية، ولكنه لا يمثل دليلاً بحال من الأحوال. ولا بد من أن نأخذ في الاعتبار الخلفية الثقافية المشتركة إلى حد ما للشاسو والعابرو

Redford, Donald B., Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times, pp. 272, 273 and 280. (١٢٨)

(١٢٩) المرجع السابق، ص ٢٧٢-٢٧٣.

(١٣٠) المرجع السابق، ص ٤٤٤.

والعبرانيين قبل القفز إلى النتائج فيما يتعلق بأصل العبرانيين واسمهم وصفات يَهُوه العبرانى، وهى التى ربما كانت لها مصادر بين العديد من الجماعات العرقية.

لا بد أن نبدأ بحقيقة أن كلاً من معنى يَهُوه، المفترض أن موسى اخترعه فى القرن الثالث عشر ق. م، ونطقه الصحيح قد ضاعاً. فهل يعنى: أنا ما هو أنا؟ أم أنا من كنت؟ أم أنا من سأكون؟ أم سوف أجعل ما أشاء يكون؟ أم هو يوجد ما هو موجود؟ وهل يُنطق بالفعل «يَهُوه» أم أن هذا يبدو على الأرجح مجرد الافتراض الأكثر منطقية؟

من الواضح أن «ياهو» و«يَهُوه» مشتقان من نفس الجذور الأصلية السامية العامة، وبشكل أخص من الجذور الأصلية الفينيقية والعبرانية والآرامية والعربية وتلك التى تعود إلى بلاد ما بين النهرين المرتبطة بالآلهة بواسطة «يا» و«يو» و«ياه» و«يار» و«ياهو» و«يام» بأسمائها، وترتبط بعشرات من أسماء الأشخاص والمواقع الجغرافية. وكانت تلك المصطلحات شائعة بالنسبة للشعوب السامية، التى ربما كانت تضم الشاسو والعبرانيين. وهناك حجة وجيهة لعبادة ياهو بين العبرانيين قبل تحديد مصطلح «يَهُوه» بشكل حاسم فى سفر الخروج، الآية ٣: ١٤ و ١٥. وقد سُميت أم موسى يوكابد، وهو ما يعنى «مجد يو»، وهو ما يشير إلى أن قبيلة موسى، وهم اللاويون، ربما عرفت على أقل تقدير إلهاً من العائلة التى تحمل أسماؤها الحروف ياهو، وهى الآلهة التى تحمل أسماء مثل يو أو ياهو أو يهوا أو حتى يَهُوه. ومن الواضح أنه هناك على الأقل وعى مَدِينِي(*)، أو قينى (إلى الشرق من العقبة وفى شمالى كنعان وسيناء)، بيَهُوه، حيث كان موسى بين هؤلاء الساميين التابعين لحمية يشرون الكاهن حين حُدِّد المصطلح وقَبِل يشرون يَهُوه باعتباره «أعظم من جميع الآلهة»^(١٣١) ومن الواضح أن «ياهو» المَجْتَمع اليهودى الابتداعى فى الفتنين بجنوبى مصر كان هو يَهُوه اعتباراً من منتصف القرن السابع ق. م.

وهناك كذلك حجة أخرى تؤيد وجود مرشح قديم آخر للحروف الأربعة يَهُوه، حيث إنه طبقاً لما جاء فى نصوص رأس شمرا الأوجاريتية(**) التى تعود إلى ح.

(*) نسبة إلى أهل مدين - المترجم.

(١٣١) سفر الخروج، ١٨: ١١.

(**) أوجاريت مدينة قديمة كانت تقع غربى سوريا على البحر المتوسط. وقد ازدهرت المدينة كمركز تجارى فى الفترة من منتصف القرن الخامس ق. م حتى أواخر القرن الثانى ق. م، إلا أن زلزالاً دمر المدينة - المترجم.

١٤٥٠ ق. م، فإنه من المرجح أن تكون قراءة أحد أسماء إله البحر الكنعاني يام هي «يو». ويو قريبة لغويًا من يام، الابن «المفضل» و«المحبوب»^(١٣٢) للإله إيل. وهناك ما يغري بقراءة «ياوى» أو «ياوو» أو حتى يَهُو عوضًا عن «يو» أو «يام» وهذا هو الإغراء الذى استسلم له البعض. وعلى أية حال فمن المؤكد أن لدينا واحدة من أقدم الإشارات - أقدم من صولب والعمارة - إلى الإله الذى كان عضوًا فى عائلة الآلهة التى تحمل أسماؤها الحروف ياهو وسلفًا لِيَهُو. كما أن لدينا وصفًا لصفات عضو محتمل فى عائلة الآلهة التى تحمل أسماؤها الحروف ياهو. ومع ذلك، فإنه على المستوى اللاهوتى لا يبدو أن هناك أية طريقة واقعية للمساواة بين يام ويَهُو، حتى وإن كانت علاقتهما المشتركة مع البحر والعواصف التى تهب على البحر تمحوها حقيقة أن يام كان تجسيدًا للبحر ويَهُو ليس تجسيدًا لأى شيء.

قد تكون الآلهة جميعها التى بها الحروف «ياه» كذلك أعضاء فى العائلة التى تحمل أسماؤها الحروف ياهو وأسلافًا أو صورًا سببية لِيَهُو الخاص بموسى أو حتى نسخًا بدائية من يَهُو. ومع أن هذا لا يعد دليلًا فى حد ذاته، فإن العقيدة القبلانية^(*) تؤمن بأن ياه هو النسخة النووية من يَهُو.

النقطة الجوهرية هى أنه رغم استنتاج ردفورد الصلب أن النقش المصرى «ياهو» مساو للحروف العبرانية الأربعة «يَهُو»، فليس الأمر واضحًا بالمرّة.

ربما يكون الأمر كذلك هو أن الشاسو كانوا من بين أول الشعوب التى عبدت عائلة الآلهة التى تحمل أسماؤها الحروف «ياهو»، ولكن ليس بالضرورة أنها عبدت إلهًا اسمه يَهُو. وربما أمكن نطق النقش «ياهو» فى العمارة غرب «ياهو» و«ياهو» فى أرض الشاسو وليس «يَهُو فى أرض الشاسو»، ويزعم بعض علماء اللغة أن النقش «يهوع» فى صولب يمكن لفظه «يهوا» (أو «يهواو» وإذا قرء «يهوعو»). وليس هناك وصف فى أى مكان لصفات ياهو مذكور فى صولب، ولذلك ليس هناك من سبيل لتحديد مدى قربه أو بعده من صفات «يَهُو» اللاحق.

Ginsberg, H.L. in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, pp. (١٣٢) 129 and 134.

(*) القبلانية عقيدة سرية تعاليمها سرية ذات أصول ربانية (حاخامية) غالبًا ما تقوم على التفسير السرى للأسفار العبرانية - المترجم.

على المستوى اللاهوتى على أقل تقدير، فإنه من الجراءة المساواة التامة بين «ياهو» الشاسو (أو «ياهو» الأوجاريتى فى هذه الحالة) ويَهُوه العبرانى. فالأمر ليس مسألة لغويات فحسب، بل هو كذلك مسألة سياق ومضمون. والسياق والمضمون يؤيدان بقوة كون يَهُوه موسى، أو يَهُوه الإسرائيليين الأوائل، على أقل تقدير إلهًا ذا صفات جديدة. وحتى إذا كانت الآية ٦: ٣ من سفر الخروج تقول إن يَهُوه هو نفسه إله إبراهيم، إيل شادأى، «الله القدير»، فإن الصفات التى وصف بها موسى يَهُوه كانت تختلف اختلافًا واضحًا عن صفات إله إبراهيم. وحتى إذا كان يَهُوه موسى لم يكن يعنى التوحيد الكامل، فقد خطا خطوة ثورية فى هذا الاتجاه، وهو ما لم تفعله الآلهة المسماة ياه ويو وياهو وغيرها، بل وكذلك إيل شادأى. وعلى أقل تقدير، فإنه إذا لم يكن يَهُوه إلهًا جديدًا تمامًا، فقد كان تفسيراً جديداً كل الجدة لإله قديم أو توليفة من الآلهة القديمة.

من المؤكد أن استنتاج كون الإسرائيليين هم الشاسو، أو الشاسو فحسب، سوف يستبعد تلك النظرية غير المؤكدة، ولكن يبدو أنها مهمة، التى تقول إن العبرانيين خرجوا من العايطرو. ومن المهم أن نشير إلى أن المصريين ميزوا بشكل واضح بين الشاسو والعايطرو؛ إذ ثبت العديد من النصوص أنهم حين كانوا يعنون الشاسو كانوا يقولون ذلك، وحين كانوا يعنون العايطرو كان يقولون ذلك. وحيثما تُذكر الجماعتان فى النص نفسه، كما فى لوحة أمنحتب الثانى (ح. ١٤٢٧-١٤٠٠ ق.م) فى منف (عثر عليها أحمد بدوى فى عام ١٩٤٣ وتوجد حاليًا فى المتحف المصرى بالقاهرة)، حيث جاء ذكر «٣٦٠٠ عايطرو» و«١٥٢٠٠ شاسو»^(١٣٣) منفصلين باعتبار أنهم وقعوا أسرى فى رتنو.

ويبدو أن الخايطرو، أو العايطرو، كانوا يتجولون كشعب أو عصابات جواله فى أنحاء الشرق الأوسط من بلاد ما بين النهرين إلى مصر والأناضول اعتباراً من القرن العشرين ق.م على أقل تقدير حتى أواخر القرن الثانى عشر ق.م.

رغم وجود بعض الصعوبات الإيتمولوجية (الخاصة بدراسة أصل الكلمات)

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 247. (١٣٣)

والدلالية فى إقامة صلوات دقيقة بين الكلمات «خابيرو» و«خابيرى» و«عبرى» و«عبرى» و«عبريم» (العبرانيون)، فإن هذه الصلوات ممكنة مع ذلك. وبخلاف الجدل غير الحاسم حتمًا حول الكلمات، هناك احتمالات قوية بأن يكون بعض العايطرو عبرانيين أوائل، أو الجماعة الأساسية التى خرج منها الشعب العبرانى. وليس الأمر واضحًا، ولكن ما دام ليس هناك خلط بشأن كون العايطرو عبرانيين بشكل حاسم، وما دام التاريخ المتفق عليه عادة لظهور العبرانيين فى كنعان، أو وصولهم إليها، لم يتغير عن القرن الرابع عشر أو الثالث عشر ق. م، فإنه يبدو من الممكن أن تكون هناك صلة ولو جزئية بين العايطرو والعبرانيين وليس ربطهم ربطًا حصريًا بالشاسو.

من المؤكد أن هذا الاحتمال يوحى كذلك بصعوبات. فهل «الخابيرو» اسم عام؟ هل كان العايطرو طبقة اجتماعية من الناس أو المنبوذين وليسوا جماعة عرقية؟ هل كانوا يتمون، كما يبدو، إلى جماعات عرقية كثيرة منها السامية والإيجية والأناضولية الهندوأوروبية؟

يسوق الكثير من العلماء أدلة لا بأس بها على أن الخابيرو كانوا منبوذين من المجتمع، غير أنه يبدو أن الكثير من الإشارات المصرية إلى العايطرو توحى بأنهم كانوا أكثر من مجرد طبقة اجتماعية من البدو. فكثيرًا ما يُشار إليهم فى قوائم الأسرى والشعوب المصرية على أنهم كيان وليسوا أفرادًا أو فئة اجتماعية. على سبيل المثال، يبدو من تلك القوائم أن المصريين كانوا يعتبرون محاربى عربات الماريان فى رتنو الغرب آسيوية أفرادًا والعايطرو كيانًا مركبًا. وعلاوة على ذلك ليس هناك تنافر كبير فى احتمال أن يكون الإسرائيليون قد خرجوا من جماعات العايطرو المنبوذين متعددة الأعراق فى تمرد على الحكام المصريين وملوك الدويلات الكنعانية التابعين.

هناك إشارات كثيرة إلى العايطرو/الخابيرو فى النصوص الأكادية والأشورية والأناضولية والكنعانية وشرق المتوسطية/السورية. ولو كان العبرانيون هم العايطرو، لأخرت الوثائق المصرية الوجود العبرانى (أو ربما العبرانى الأول على نحو أصح) فى كنعان، وكذلك العلاقات مع مصر، إلى القرن الخامس عشر ق. م على الأقل. ويبدو أن أول إشارة إلى العايطرو لوحة جدارية فى مقبرة بويمرع (TT39، طيبة) كبير مهندسى الملكة حتشپسوت (ح. ١٤٧٣-١٤٥٨ ق. م) وكاهن آمون رع الأكبر فيما

بعد، حيث تصور اللوحة العايطرو يعصرون النبيذ. وتصور كذلك المقبرة الطيبية (TT155) الخاصة بإنتف (ح. ١٤٧٩-١٤٢٥ ق.م) الرسول الكبير للملك تحتمس الثالث عمال النبيذ العايطرو. ويشير وصف الاستيلاء على يافا بأرض كنعان فى عهد تحتمس الثالث إلى العايطرو على أنهم لصوص سيئو السمعة، ولكن بردية هاريس ٥٠٠ التى وجدنا فيها هذا الوصف يعود تاريخها إلى حوالى عام ١٣٠٠ ق.م.

حوالى عام ١٣٥٥ ق.م، طلبت اثنتان من رسائل العمارنة (EA ٢٨٧ و ٢٨٨) كتبهما أمير أورشليم (أو بالأحرى أورشليم الكنعانية) الكنعانى/ البيوسى (*) عبدو حبا العون من المصريين لصد الخابيرو الذين كانوا يهددون بالاستيلاء على المدينة، ولكنهم لم يحصلوا على ذلك العون. ووصفت رسائل أخرى باللغة الأكادية والكنعانية التى تناثرت فيها كلمات عبرانية من العديد من الدويلات التابعة لمصر فى كنعان وأمورو وأوى الهزائم العسكرية وتهديدات الخابيرو أو السا جاز.

من الواضح أن الكثير من رسائل العمارنة التى عُثر عليها فى مكتب سجلات أختياتون عاصمة الفرعون إخناتون تشير إلى فترة من القلاقل والاضطرابات السياسية والعسكرية الكبيرة والتمزق الاجتماعى، بل والفوضى، فى كنعان فى أواخر العصر البرونزى أثناء القرن الرابع عشر ق.م. ومن الواضح كذلك أن هذا التمزق يعود فى جزء كبير منه إلى الحروب وأعمال النهب التى يقوم بها الخابيرو. وكانت أجزاء كبيرة من أرض كنعان، وربما معظمها، تسقط تحت أيدي الخابيرو، على الأقل بشكل مؤقت. وتشير الرسالة EA288 من عبد حبا أمير أورشليم إلى أن «العايطرو يستولون على مدن الملك [الفرعون] وليس هناك حاكم واحد قد بقى لمولاي الملك؛ فقد هلكوا جميعاً!» وتقول الرسالة EA299 من حاكم جزر شمال غربى أورشليم: «العايطرو يتغلبون عليها». وتقول الرسالة EA273: «أَرْضُ الملك يدمرها العايطرو». وتقول الرسالة EA286: «... فليس مل مولاي الملك قوات من الرماة لأنه لم تعد هناك أراض للملك! العايطرو يسلبون كل أراضى الملك. ولو لم يكن هناك رماة هنا، فسوف تضيع أرض مولاي الملك!» وأغرّت هذه الرسائل وغيرها من رسائل العمارنة بعض العلماء

(*) البيوسيون قبيلة كنعانية سكنت المنطقة المحيطة بأورشليم فى العصور ما قبل التوراتية (الألف الثانية ق.م) وكانت أورشليم تُعرف باسم بيوس إلى أن استولى عليها الملك داوود حوالى عام ١٠٠٤ ق.م - المترجم .

والكثير من الشواذ والمجانين إلى ربط خابيرو القرن الرابع عشر ق. م بالغزو الإسرائيلي للدويلات الكنعانية التابعة لمصر.

انتهى بعض الكتّاب الذين يتسمون بقدر كبير من الجرأة إلى أن لا يابو ملك سيشم التابع للمصر (الرسائل EA ٢٤٤ و ٢٥٠ و ٢٥٢ و ٢٥٤) كان العبراني/ الخابيرو شاول (وكلاهما معروف باسم «الأسد الأكبر»). ومساواة لا يابو بشاول فرضية من الواضح أن المقارنة مع قصة شاول في العهد القديم تستبعدا تمامًا. ومع ذلك تشير الرسالتان EA ٢٥٢ و ٢٨٠ إلى أن لا يابو هاجم الكثير من المدن الكنعانية التي كانت تابعة لمصر. بل تتهم الرسالة EA ٢٨٩ (حاكم أورشليم التابع عبد حبا) لا يابو بالتواطؤ مع الخابيرو، الأمر الذي ينكره لا يابو بشدة في الرسالة EA ٢٥٤ والأمر المرجح هو أن لا يابو كان حاكمًا شديد العدوانية وتجاري النزعة على استعداد للتحالف مع أى إنسان إذا كان يخدم أغراضه.

تفترض التأويلات الغربية للرسالة EA ٢٥٦ أن كاتبها، موت بعلو هو إيشبوست بن شاول ملك إسرائيل الذي لم يدم ملكه طويلاً بعد شاول، وأن تادووا (أو دادوا) هو داود العبراني، وأنا أياب هو أيوب، أحد كبار قادة داود، وأن ابن علما هو بنيامو أحد زعماء داود القبليين، وأن ياشويا هو والد داود يسى، أو هو يشوع^(*)، وأن جوليت الذي جاء ذكره في الرسالتين EA ٢٩٢ و ٢٩٤ هو جوليات، الخ... (١٣٤).

لا تتطابق هذه الآراء بشأن فترة الغزو الخاصة بمملكة خابيرو/ عايطرو في القرن الرابع عشر ق. م مع حقيقة أنه بالرغم من القلاقل وأعمال التمرد المتكررة في كنعان في ذلك الوقت، فقد أعاد سيسى الأول (ح. ١٢٩٤-١٢٧٩ ق. م) إحكام سيطرة مصر على كنعان. وتحدثت لوحة بيتشان (بيسان) لسيسى الأول والنصوص التي في معبد آمون بالكرنك عن معارك مع العايطرو والساسو^(١٣٥)، ولكن ليس مع الإسرائيليين،

(*) يُذكر يشوع في المصادر الإسلامية باسم يوشع بن نون - المترجم.

(١٣٤) Amarna Letters, translated by Albright, W.F., Mendenhall, George, E., and Moran W.L., in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 483-490.

انظر كذلك Moran, William L., The Amarna Letters, John Hopkins University Press, Baltimore, 1992.

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. (١٣٥) 251 and 254.

وليس هناك أى تلميح من أى نوع إلى سلطة مركزية فى كنعان ، ومن باب أولى فى اورشليم داود . وعلاوة على ذلك ليست هناك إشارة إلى أية صلة بين يَهُوه وخابيرو فى أى من رسائل العمارنة .

رغم ما قد تكون عليه التأويلات الشاذة من إغراء ، بالنسبة للبعض ، فهى تبدو كذلك مستحيلة ما لم نقبل حدوث انقلاب كبير فى الترتيب الزمنى المصرى (على طريقة رول وآخرين) . وهم جميعاً يعتمدون على وضع رسائل العمارنة فى فترات بين أواخر القرن الثانى عشر وأوائل القرن العاشر ق . م (يقول رول بين ١٠١٥ و ٩٩٠ ق . م) . ويبدو من المستحيل رفع رسائل العمارنة من سياقها الدولى فى القرن الرابع عشر ق . م . وهى توحى كذلك بمراجعة تنطوى على المخاطرة للأسماء الواردة فى العهد القديم للقادة العبرانيين والكنعانيين ، وكذلك أى المدن كان عدواً للإسرائيليين .

بعد رسائل العمارنة التى تعود إلى القرن الرابع عشر ق . م ولوحة بيتشان (بيسان) لستى الأول ، أشير كذلك إلى العايطرو على أنهم يقومون بنقل الأحجار فى بى رعمسيس فى عهد رمسيس الثانى (ح . ١٢٧٨ - ١٢١٣ ق . م) (بردية ليدن ٣٤٨) ، وهو التاريخ المقابل لوصف العهد القديم فى الآية ١ : ١١ من سفر الخروج التى تتحدث عن قيام العبرانيين بأعمال السخرة لرمسيس فى هذه المدينة (*) .

ومع ذلك فحين صد الفرعون مرنتاح (ح . ١٢١٣ - ١٢٠٣ ق . م) غزواً لليبّا ثم غزا رتنو ، لم يشر إلى الخابيرو ، بل إلى إسرائيل ، ضمن شعوب ومدن أخرى هزمها . وأعلنت لوحة الفرعون مرنتاح (ح . ١٢٠٩ ق . م) أن الجيش المصرى دمر إسرائيل ، مشيرة إلى نوع من السيطرة المصرية على الأرض .

وقد توحى لوحة مرنتاح كذلك بأنه بحلول ذلك التاريخ كان الخابيرو ، أو الكثير منهم ، قد أصبحوا إسرائيليين عبرانيين أو أن الخابيرو والإسرائيليين العبرانيين كانوا شعبين مختلفين اختلافاً واضحاً . ويبدو من الممكن كذلك أن إسرائيل المكافحة التى أشار إليها مرنتاح كانت شعباً يقوده يشوع أثناء إقامة أمة إسرائيل ، تماماً مثلما أنه من

(*) «فجعلوا عليهم رؤساء تسخير لكى يذلّوهم بأثقالهم . فبنوا الفرعون مدينتى مخازن فيثوم ورعمسيس» - المترجم .

الممكن أن يكون غزو يشوع لكنعان أسطورياً إلى حد كبير؛ وهو ما يثبتته فى الغالب عدم وجود أى دليل أثرى على تدمير أريحا، على الأقل فى القرن الثالث عشر قبل الميلاد. وعلاوة على ذلك فإنه بعد حوالى ١٥ سنة من ذكر لوحة مرنبتاح لإسرائيل، تبرع رمسيس الثالث (ح. ١١٨٤-١١٥٣ ق. م) بخدم من العايطرو لمعبد هليوپوليس، وبعد أكثر من خمسين سنة، يشير رمسيس الرابع (ح. ١١٥٣-١١٤٧ ق. م) مرة أخرى إلى أن عايطرو يقومون بأعمال المحاجر.

ومن المستحيل التأكيد بوضوح إن كان الخايطرو هم العبرانيون الأوائل أم أنهم ليسوا كذلك، ولكن من الممكن رفض معظم الادعاءات الشاذة. ورغم ما تبدو عليه الصلات بين الخايطرو وإسرائيل ومصر مثيرة للاهتمام وذات مغزى، ورغم حقيقة أنها سوف تقطع شوطاً طويلاً نحو توضيح التاريخ العبرانى المبكر وصلته المصرية، فإن النقطة الجوهرية هى أنه من المستحيل إثبات وجود صلات محددة بين الخايطرو والعبرانيين مثلما هو من المستحيل إثبات وجود تلك الصلات بين الشاسو والعبرانيين.

أكثر الآراء تطرفاً فيما يتعلق بأصول الإسرائيليين، والعلاقات المصرية العبرانية، وإقامة التوحيد يؤمن بها فى المقام الأول الأمريكى توماس ل. طومسون (المولود فى ١٩٩٩) ومدرسة جامعة كوبنهاجن «المعتدلة» minimalist مع أن التعديلية revisionist قد تكون التسمية الأنسب). وتجعل مدرسة كوبنهاجن وطومسون كل الاحتمالات والإمكانات المتعلقة بأصول العبرانيين والعلاقات المصرية تقريباً فى حالة من التشوش والفوضى.

يفترض طومسون فى «ماض أسطورى: علم الآثار التوراتى وأسطورة إسرائيل» The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel وكتب أخرى أن الشعوب السامية وصلت إلى فلسطين من شمال أفريقيا فيما بين عامى ٦٠٠٠ و ٤٠٠٠ ق. م، وأنه لم يكن هناك غزو قام به الهكسوس لمصر، وأن إقامة العبرانيين فى مصر وخروجهم منها أمر ربما لا يكون قد حدث، وأنه ليس هناك تأثير مصرى على الأساطير العبرانية، وأنه لم تكن هناك جماعة عرقية إسرائيلية مختلفة بشكل مميز عن الكنعانيين فى القرن الثانى عشر ق. م، وأن المملكة العبرانية الموحدة والملوك مثل شاول وداود وسليمان ربما لم يكن لهم وجود فى أواخر القرن الحادى

عشر وأوائل القرن العشرين ق. م، وأن مملكة إسرائيل الشمالية ظهرت في القرن التاسع ق. م، وأن يهودا ظهرت كدولة مركزية في ظل التبعية الآشورية فقط في منتصف القرن الثامن ق. م وأوائل القرن السابع ق. م.

وعلاوة على ذلك، وطبقاً لما قاله طومسون، فلم يكن هناك شيء مثل التوحيد الموسوى في القرنين الثالث عشر والثاني عشر ق. م، وأن يَهُوه كان إلهاً ضمن الكثير من الآلهة الكنعانية والعبرانية، وربما لم يوجد التوحيد اليهودي بالمرّة حتى أوائل القرن الثاني ق. م. كما يزعم طومسون أنه لم يتكون لدى العبرانيين وعى قومي وأدب قومي حتى العصر الفارسي الذي أعقب السبي بعدح. ٥٣٩ ق. م وأن أسطورة إسرائيل القديمة وتراثها وكتاباتهما قد وجدت جميعها في القرن الثاني ق. م في ظل نفوذ المكابيين(*) الذين يشبهون طالبان.

باختصار، وطبقاً لما قاله طومسون، فإن معظم التاريخ العبراني والتطورات الدينية العبرانية أسطورة وأدب ومن السخف الاستفادة من أى جزء من العهد القديم على أنه مصدر محتمل للتاريخ.

بعض نظريات طومسون والمدرسة التعديلية معقول بالفعل، حتى وإن اتسم دافعهم الأساسى ومنهج بحثهم وافتقارهم إلى الأدلة والبراهين واستنتاجاتهم العامة بالتطرف. ويبدو أن هناك عيوباً كثيرة في أعمال طومسون ومدرسة كوبنهاجن تتمثل في كونها انتقائية فيما تتذكره من السجل الأثرى المتاح، وشديدة الاستبعاد والحسم في الطريقة التي تفسر بها، وعلى يقين إلى حد كبير من أن عدم إيجاد الأدلة الأثرية على أحداث بعينها يعنى بالضرورة أنه لم يكن هناك وجود لتلك الأحداث. ومع ذلك فإنه رغم ما قد تكون عليه استنتاجات طومسون من تطرف وتشويه، فقد لفت الانتباه إلى ضرورة التعامل مع العهد القديم كأيّة وثيقة أخرى؛ إلا أنه ليست هناك فائدة ترجى من محاولة فضح التفكير السحري في العهد القديم عن طريق إقامة بناء آخر سحري في الأساس تحل فيه التأكيدات محل ما ينبغى أن تكون تساؤلات وأموراً مستحسنة.

(*) عائلة من الوطنيين اليهود في النصف الثاني من القرن الأول ق. م. وقد نشطت في تحرير يهودا من الحكم السوري-الترجم.

علاوة على ذلك كله ، لا يأبه طومسون أبدا بمضمون العهد القديم المفصل المذهل . ويشير هذا المضمون في حد ذاته إشارة قوية إلى أصل الإسرائيليين الذى يعود إلى أواخر العصر البرونزى وأوائل العصر الحديدي (القرن الثالث عشر ق . م) ومن ثم إلى أحد أكثر أمثلة الهوية العرقية والوعى القومى الأصلي غرابة فى تاريخ البشرية . وبالرغم من احتمال أن العهد القديم أعيدت كتابته وجرى تنقيحه وتعديله أكثر من مرة ، وبالرغم من أساطيره وخيالاته وأخطائه وكثرة تفاخره ودعايته - وهى أمور شائعة فى كل الديانات القديمة فى واقع الأمر - فهناك كذلك الكثير الذى يمكن تعزيزه وتوثيقه بمصادر أخرى ، والكثير المرجح إلى حد معقول ، والكثير الذى يبدو صحيحاً .

من الغريب تماماً افتراض أن الحكايات التى فى الجزء الأول من العهد القديم اخترعت من لا شئ فى واقع الأمر فى أواخر القرن السادس ق . م بعد السبى البابلى ، كما يفترض طومسون . ويتجاهل طومسون بشدة أنه إذا كانت تلك الأجزاء قد اخترعت فى القرن السادس ق . م ثم صيغت فى شكلها النهائى فى القرن الثانى ق . م لما صور بناء القصة فرضاً مضطرباً وتدرجياً وصعباً للتوحيد على التعددية منذ توحيد موسى المشوب القومى بما فيه من رفض للتعدديتين المصرية والكنعانية حتى توحيد إشعيا وإرميا الحقيقى فى القرن السادس ق . م ؛ بل كان سيصور التوحيد الحقيقى المتكامل منذ زمن موسى ، أو حتى إبراهيم ، مع هجمات ضد هذا التوحيد . وكان التوحيد بانفصاله التام عن الرؤى الكلية السابقة ، وخاصة الرؤية السومرية المصرية ، ثورة ، غير أن معظم أجزاء العهد القديم لا تصفه على أنه أمر واقع ؛ بل إنها تقدمه على أنه طموح واقتراح إلهى مُعرَّض لكثير من التقلبات والعديد من المصاعب . وكان إنجاز الرؤية الكلية التوحيدية بحيث لا يمكن تأليفها من لا شئ فى أى وقت من الأوقات .

يجيب طومسون بأنه بعد أن خلق اليهود بعد القرن السادس ق . م تراثاً وحكايات عن الخير والشر ، تنبه الناس إلى ضرورة فعل الخير - الخضوع ليهوه - وإلا كان مآلهم إلى نفس النتائج البغيضة التى وقعت فى الماضى مع هلاك إسرائيل . ومن الواضح أن هذا النمط من أدبيات التحذير المتشائمة التى تضيف مسحة عتيقة كان فى بعض الأحيان يُخلق فى وقت لاحق للحدث ، مثلما حدث فى مصر (ربما كانت نصائح إيبور المثال البارز لذلك) ، ولكن ما ينبغى أن يذهل عقل أى إنسان صائب الفكر أن ذلك كان هو الحال بالنسبة لعمل يتسم بالضخامة والتنوع والتناقض مثل العهد القديم .

وليس هناك ما يدعو إلى افتراض أن الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد) يخلو تماماً من الأدبيات التحذيرية المتشائمة الاستعادية والنصوص المدبرة التي تضيء مسحة عتيقة. وكانت الكتابة الاستعادية التلاعبية شائعة في العالم القديم (وما زالت قائمة بالطبع). والقصة التي في الآيات ٢٢ : ٨-٢٠ من سفر الملوك الثاني عن اكتشاف «سفر الشريعة» في هيكل أورشليم أثناء عهد هوشع (ح. ٦٤٠-٦٠٩ ق.م) تذكرنا بالبردية التي «أكلها الدود» الخاصة بلاهوت منف في معبد پتاح بمنف أثناء عهد شبتاكا (ح. ٧١٦-٧٠٢ ق.م) وتفوح منها كذلك رائحة التلاعب إلى حد كبير. ولكن سواء أكان هناك تلاعب أم لا، يبدو من الصعب استبعاد احتمال أن الملك هوشع أعاد كتابة أساس النصوص التوراتية التوحيدية القديمة الخاصة بيهوه. والعهد القديم كله، أو تقريباً كله، تلاعب، وأسطورة استدلالية خلقت لتبرير الحاجات القومية اليهودية؟!

ربما كان الرأي الأكثر حكمة في واقعيته، مع الأخذ في الاعتبار، رغم ذلك، الكثير من الاحتمالات والذكريات المتعلقة بالعلاقات الدينية المصرية العبرانية، وشخصية موسى، والخروج، هو الذي طرحه يان أسمان (المولود في عام ١٩٣٨) في كتابه «موسى المصرى، ذكرى مصر في التوحيد الغربى»: «أنا حتى لن أطرح السؤال الخاص بما إذا كان موسى مصرياً أم عبرانياً أم مدينيّاً، ناهيك عن الإجابة عنه. فهذا السؤال يتعلق بتاريخ موسى وبالتالي فهو يخص التاريخ. أما أنا فمغنى بموسى باعتباره شخصية من الذاكرة... أسطورة الخروج... إقامة الهكسوس في مصر وانسحابهم منها كانت كل ما حدث من ناحية الحقيقة التاريخية... وترمز مصر العهد القديم إلى كل ما هو مرفوض ومنبوذ ومهجور... ودور مصر في قصة الخروج ليس تاريخياً وإنما أسطورياً؛ فهي تساعد على تحديد هوية من يروون القصة. فمصر هي الرحم الذي خرج منه الشعب المختار، ولكن الحبل السرى قطعه التمييز الموسوى للأبد» (١٣٦).

خلاصة القول أن قضية أصول العبرانيين والعلاقات المصرية العبرانية برمتها عرضة للكثير من التأويلات، حتى أنه لا يمكن سوى التخمين تخميناً معقولاً فحسب. وتخمينى الشخصى هو أن الأدلة الأثرية المتاحة تميل إلى بيان أنه لم يكن هناك خروج

ضخم للعبرانيين من مصر، ولم يكن هناك غزو ضخم منظم لأرض كنعان قام به الإسرائيليون، بل إن الوضع السياقي - الأوصاف والذكريات والآثار التي في العهد القديم - إلى أن شيئاً ما حدث بالفعل، وأن هناك قدراً ضئيلاً من الحقيقة في الأسطورة. كما أرى أن خروجاً للعبرانيين من مصر قد حدث، وأنه كان عبارة عن هجرة جماعة صغيرة - ربما كانت عشائر يوسف ويعقوب/ إسرائيل - وليس موقف صراع ضخم مع المصريين. وربما كان الصراع المتفاقم مع المصريين تزييناً أضافه العبرانيون لإضفاء الطابع الدرامي على الأسطورة القومية المؤسسة لأصولهم، تماماً مثل حكايات أوزيريس/ إيزيس/ ست/ حورس التي زينها المصريون بحيث تصبح الأسطورة المؤسسة لأصولهم وديانتهم ووحدتهم القومية. والطابع الأسطوري المحتمل للآباء العبرانيين المبكرين مثل إبراهيم ويوسف وموسى واضح وجلى. بل إن الأدلة التي تؤيد وجود شخص اسمه موسى قاد العبرانيين إلى خارج مصر وأسس إسرائيل أقل من تلك التي تؤيد أن الفرعون مينا هو مؤسس مصر التي توحدت أرضها. ويبدو أن أفضل تخمين هو أن بقاء بعض العبرانيين واستعبادهم في مصر وخروجهم وغزو الإسرائيليين لأرض كنعان مزيج من الأسطورة والحقيقة. وبالنسبة للعلاقات المصرية العبرانية، فقد كانت موازية فحسب للهيمنة المصرية على إسرائيل غير المهمة نسبياً وعدم الاكتراث بها.

والواقع أنه لا يمكن لأحد الإجابة عن السؤال الخاص بما إذا كانت أصول العبرانيين مصرية، أو تعود إلى بلاد ما بين النهرين، أو كنعانية، أو خابيرو أو شاسو، أو ما إذا كانوا جماعة عرقية مميزة. . . أو ما إذا كانوا خليطاً أو اتحاداً من كل هذه الجماعات كافة.

نظريات متنافية للعقل بشأن الصلة الآتونية/العبرانية التوحيدية المباشرة والصلة الهكسوسية/العبرانية التوحيدية المباشرة

بالرغم من السمات المقنعة المعقولة والشكوك المعقولة بشأن تأثير التوحيد الآتونى على التوحيد العبرانى، فقد أدى عصر العمارنة إلى أكثر النظريات غرابة بشكل يبعث على الدهشة فيما يتعلق بمصر. وليس هناك نقص فى النظريات الغربية المتعلقة بمصر

القديمة، إلا أن النظريات المتعلقة بمصر وما تسمى الأصول المصرية للتوحيد العبرانى تقترب من القمة بكل تأكيد.

تشمل هذه النظريات المجنونة قدرًا كبيراً من التلاعب فى التواريخ، حيث تقدمها وتؤخرها، وعادة ما يكون ذلك بالنسبة لإخناطون باعتباره مؤسس التوحيد وبالنسبة لصلاته المفترضة مع العبرانيين التوحيديين.

فالتواريخ تُقدّم لوضع الخروج العبرانى (أسطورة أو واقع جزئى) فى عهد إخناطون فى القرن الرابع عشر ق. م، أو لوضع إخناطون فى عهد شاول أو سليمان أو داود فى القرن الحادى عشر ق. م، أو العاشر ق. م أو حتى فى القرن التاسع ق. م.

وتؤرّخ التواريخ لوضع إخناطون وموسى فى حوالى العام ١٥٥٠ ق. م حين طُرد الهكسوس (حقاً خاسوت) الساميون من مصر، مع الربط أحياناً بين إخناطون وموسى والهكسوس وانفلاق البحر الأحمر فى موجة جَزُر أحدثها اندلاع بركان فى جزيرة ثيرا الواقعة ضمن جزر كيكاليديس ببحر إيجه فى ذلك التاريخ تقريباً، أو حتى أقدم من ذلك إلى التاريخ الأكثر احتمالاً لاندلاع بركان ثيرا وهو ح. ١٦٢٨ ق. م. ويصاحب تلك النظريات أحياناً تصريحات بأن الخروج كان من تأليف أو قيادة التوحيديين المصريين- وليس العبرانيين- الفارين من الثورة التعددية المضادة.

وهناك كذلك نظريات مجنونة تقول إن إخناطون كان إما موسى أو سليمان أو يعقوب أو الملك الأسطورى لمدينة طيبة اليونانية أوديب، الذى وصفه هوميروس (ح. القرن الثامن ق. م) وكثيرون غيره من بعده، أبرزهم الكاتب المسرحى اليونانى سوفوكليس Sophocles فى القرن الخامس ق. م. وتقول النظريات المجنونة الأخرى إن الفرعون آى (ح. ١٣٢٧-١٣٢٣ ق. م) كان على صلة ما باسم يَهْوَه أو مفهوم يَهْوَه، وأن الفرعون حورمحب (ح. ١٣٢٣-١٢٩٥ ق. م) هو يوسف العبرانى، الخ.

بل إن فرويد أدلى بدلوهُ فى الأمر بتخصيصه جزءاً كبيراً من وقته فيما بين ١٩٣٤ و١٩٣٩ للتفكير فى موسى وإخناطون والكتابة عنهما. واعترف فرويد، الذى لم تكن لديه معرفة كاملة بالديانة المصرية واعتمد اعتماداً كبيراً على أعمال جيمس هنرى برستد، بأن افتراضاته مجرد «تخمينات» (كان الاسم الذى اقترح للكتاب فى البداية

هو «موسى، رواية تاريخية»). ومع ذلك فقد افترض فى «موسى والتوحيد» Moses and Monotheism أن ديانة آتون كانت توحيدية بشدة (لم تكن كذلك) وأنها كانت ترفض التماثيل (لم تفعل ذلك) وأن موسى كان مصرياً (ممكناً ولكنه غير مرجح) وأن موسى عاش فى عهد إخناتون وكان على صلة بالعائلة المالكة باعتباره كاهناً وبعد انهيار عبادة آتون أصبح قائداً لشعب أنشأه وأسماه إسرائيل وقاده إلى أرض كنعان (كل ذلك، فيما عدا احتمال أن يكون موسى قد أنشأ الأمة العبرانية، مجرد أمر خيالى ومناف للعقل، لا لشيء إلا للتعارض الواضح فى التواريخ بين إخناتون وإنشاء الأمة العبرانية فى أرض كنعان).

بل افترض فرويد أن توحيد يَهُوه الذى كان موسى يدعو إليه هو عبادة آتون فى واقع الأمر (من الواضح أنه تبسيط من الناحيتين اللاهوتية والأخلاقية). وحتى إذا رفض فرويد الاستنتاجات المفرطة فى التبسيط بشأن التشابه بين الكلمة المصرية «آتون» والكلمة العبرانية «أدوناي» التى تعنى الرب، فلا يبدو أنه خطر على باله سبب اختراع موسى لِيَهُوه بدلاً من تسمية إلهه آتون فحسب.

قدم فرويد كذلك فى «موسى والتوحيد» تحليلاً نفسياً رائِعاً لجوهر التوحيد الموسوى. فقد افترض فرويد أن العبرانيين قتلوا موسى^(*)، ورفضوا التوحيد الآتونى بصورة كبيرة، وتبنوا نسقاً لا يختلف بحال عن عبادة بلع الكنعانية، وبعد عدة أجيال ظهر شخص آخر يُدعى موسى أقام التوحيد الحقيقى. ويتفق هذا إلى حد كبير مع نظريته (التي عبر عنها أولاً فى «الطوطم والمحرم» Totem and Taboo) الخاصة بأصول الدين وصلاتها السيكلوجية المفترضة بقتل الأب/ القائد الأول بسبب سيطرته على كل النساء فى الجماعة، وما أعقب ذلك من مشاعر الندم والذنب والأخلاق التي بلغت أوجها فى تأليه الأب/ السلف وعقد معاهدة سلام فى الجماعة.

(*) اشتهر عن بنى إسرائيل قتلهم أنبيائهم. ووردت آيات كثيرة فى القرآن الكريم تبين ذلك الاتجاه لديهم. فقد وُصفوا فى سورة البقرة، الآية ٦١، «بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق». وجاء فى سورة المائدة، الآية ٧٠، أنهم «فريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون». وهناك سؤال موجه إليهم فى سورة آل عمران، الآية ١٨٣ عن سبب قتلهم الأنبياء: «فلم تقتلهم الأنبياء: إن كنتم صادقين» وفى سورة البقرة، الآية ٩١، «قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين» - المترجم.

ومع ذلك فلا تتوافق نظريات فرويد مع أية رواية فى العهد القديم، بما فى ذلك القصة التى أشير إليها مراراً فى سفر العدد، الإصحاح ٢٥، عن زمرى (المفترض أنه اسم خفى يغلب عليه الذنب لموسى)، أمير الشمعونيين الذى قُتل بسبب «البغاء» مع المرأة الموآبية وعبادة الإله المؤابى بلع فغور. كما أنها لا تتوافق مع النصوص التوراتية التى لا حصر لها والعديد من الاكتشافات الأثرية التى تدل بجلاء على حدوث صراع ضخم بين التوحيد/ التوحيد المشوب الخاص بيهوه/ موسى والتعددية الكنعانية التى استمرت قرونًا.

الحسنة العبقريّة التى أنقذت فرويد رغم نظرياته الساذجة الكثيرة بشأن ديانة آتون وموسى هى أنه بالرغم من تصويره الخيالى وأخطائه لفت الانتباه إلى التأثير المحتمل لديانة آتون على التوحيد العبرانى وإلى حقيقة أن ديانة آتون كانت توحيداً فى حقيقة أمرها؛ الأمر الذى كان يتناقض تناقضاً حاداً مع النظريات المجنونة التى تتحدث عن التوحيد السرى أو الأصيل فى مصر القديمة. بل إنه عرض على المستوى الضمنى الطابع التطورى والتوفيقى للمعتقدات البشرية كمقابل لأفكار الوحي الإلهى.

لا بد أن نأخذ فى الاعتبار السياق الذى كان يعمل فيه فرويد. فقد كان واحداً من مؤسسى الإلحاد الحديث، ولكنه كان مرتبطاً بأصوله الثقافية اليهودية وكان شديد الرعب من معاداة السامية. وربما كان يسعى إلى القضاء على تفرد التوحيد اليهودى والمشاكل التى خلقها ذلك لليهود بوضعهم التوحيد فى إطار تطورى بدأ فى مصر.

الهدف الواضح لمعظم المشروعات المجنونة لوضع إخناتون وموسى والخروج فى نفس الفترة هو جعل التوحيد العبرانى نتيجة مباشرة لتوحيد إخناتون، أو حتى جعل الاثنين متطابقين. بل إن هناك محاولات متكررة للمساواة بين العبرانيين والخروج وهجرات الهكسوس الساميين فى المقام الأول الذين صاروا فيما بعد غزاة لمصر.

دخل الهكسوس، الذين يبدو أنهم أتوا بشكل أساسى من أرض كنعان، مصر حوالى ١٧٨٥ ق.م ويبدو أنهم اختلطوا سلمياً بالمصريين قبل أن يؤسسوا بالقوة أسرتى الهكسوس فى عصر الانتقال الثانى (ح. ١٦٥٥-١٥٥٠ ق.م) وجلبوا على أنفسهم كراهية المصريين. شارك الفرعون كامس (ح. ١٥٥٥-١٥٥٠ ق.م) بفاعلية فى المعركة ضد الهكسوس وهزمهم وطردهم من مصر حوالى عام ١٥٥٠ ق. ثم هزمهم

الفرعون أحْمُس الأول (ح. ١٥٥٠-١٥٢٥ ق.م) وطردهم من مصر حوالى عام ١٥٥٠ ق.م.

المشكلة الأساسية فى تناول مسألة الهكسوس هى أن المصريين سعوا إلى إزالة أى سجل لهذه الفترة الكريهة من الاحتلال الأجنبى . وكانت تلك هى ممارستهم المعتادة؛ فحين لم يكن يروقهم فرعون أو أحد الأعيان أو حتى فترة بكاملها من التاريخ كانوا يحطمون كل شىء متصل به، وكانوا يكشطون اسم، الروح رن، الشخصيات الرئيسية فى تلك الفترة. وكما رأينا، فربما بلغت تلك الممارسة أوجها مع إخناتون التوحيدى.

على أية حال، فإن إشارة تصويرية معاصرة محتملة فقط للهكسوس هى التى بقيت -نقوش فى أبيدوس من الواضح أنها تصور حرب أحْمُس الأول ضد الهكسوس-. ونص معاصر واحد فقط هو الذىبقى فيما يتعلق بهزيمة الهكسوس، وهو لأْحْمُس بن أبانا، القائد البحرى فى عهد الفرعون أحْمُس الأول، فى مقبرته بنخب (إلتياسبوليس). وهو يذكر حصار عاصمة الهكسوس فى الدلتا أقاريس ومدينة الهكسوس شارو حين بالقرب من غزة، فى أرض كنعان، وتدميرهما، ولكنه لم يستخدم كلمة حقًا خاسوت، الهكسوس. ولا تشير النصوص الثلاثة الأقدم لتاعا الثانى(*) (ح. ١٥٦٠ ق.م) ومعركة كامُس ضد الهكسوس، وبالأخص لوحة «نحسى الخازن الأكبر» التى عثر عليها لبيب حبشى فى الكرنك عام ١٩٥٤، إلى الهكسوس، وإغما إلى «الآسيويين البؤساء». كما تشير لوحة نحسى إلى أنه يمكن أن يكون هناك تحالف بين آسيوىي أقاريس ونوبىي كرما^(١٣٧).

بعد قرن كتبت الملكة حتشپسوت (ح. ١٤٧٣-١٤٥٨ ق.م) على جدران معبد سبيوس أرتيميدوس^(**) (المكرس لـ«المزقة»، الإلهة اللبوة پاخت، بالقرب من بنى حسن) أن الأشياء «تَحطمت فيما مضى، حيث كان الآسيويون فى وسط أقاريس فى الأرض الشمالية، المتشردون وسطها، يطيحون بكل ما جرى عمله. ولقد حكموا

(*) سقننخ - المترجم.

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to Old Testament, pp. (١٣٧) 554-555 and 233-234.

(**) معناها كهف أرغيدوس ويعرف كذلك باسم بطن البقرة نسبة للمنطقة الواقع فيها بالقرب من بنى حسن بحفاظة المنيا - المترجم.

بدون رع . . . »^(١٣٨) سخرت نصوص عديدة بعد عدة قرون، وخاصة بردية سالييه الأولى (حوالى ١٢٢٠ ق. م) من الهكسوس باعتبار أنهم أخضعوا المصريين للقيم الآسيوية الوضيعة. ومع ذلك تميل الأدلة القليلة جداً المتوفرة إلى إثبات العكس؛ أى أن الهكسوس تبنا إلى حد كبير فى واقع الأمر الديانة والعادات المصرية.

النظريات الأخرى المتصلة بالموضوع هى أن الهكسوس كانوا توحيديين، أو عبرانيين توحيديين. وتزعم بردية سالييه الأولى أن ست كان إله الهكسوس الواحد، أو على الأقل أن فرعون الهكسوس أبوفيس (ح ١٥٥٥ ق. م) «لم يكن يوقر أى إله فى الأرض كلها سوى سوتخ (ست)»^(١٣٩). ويفترض المؤرخ الأمريكى المثير للجدل مارتن برنال (Martin Bernal المولود فى ١٩٣٧) فى كتابه «أثينا السوداء» Black Athens أنه من المرجح أن نسخة ست الخاصة بالهكسوس كانت يَهْوَه اليهودى وأن عبادة بوسيدون التى أدخلت اليونان فى القرن الثامن عشر ق. م كانت مقابلة لمزيج الهكسوس الذى يجمع بين الإله المصرى ست والإلهين الساميين يَهْوَه ويام.

ومع ذلك فإنه بالرغم من هذه الافتراضات وغيرها، تبين الأدلة المتاحة، وتشمل جعازين وخراطيش لبعض الفراعنة الهكسوس، أنه من الواضح أن الهكسوس كانوا يروجون لست باعتباره الإله الرئيسى، ولكنهم عبدوا آلهة مصرية أخرى إلى جانب الإله السورى بعل والإلهة عنات، المستوردين إلى مصر فى عام ١٨٠٠ ق. م على وجه التقريب، والإلهة السورية عشتارت، التى استُوردت إلى مصر فى زمن الهكسوس نفسه تقريباً.

كانت صفات ست الأساسية قد حُدِدت بالفعل فى متون الأهرام قبل ما لا يقل عن ٥٠٠ عام من دخول الهكسوس إلى مصر. ويبدو من المرجح أن الهكسوس كانوا يوقرون ست لكونه إلهاً أساسياً فى عاصمتهم أفاريس فى شرقى الدلتا ولأنه كان يرتبط بالصحراء والبلاد الأجنبية، وليس لأن له أية صلة بالتأثير التوحيدى العبرانى أو إله يسمى يَهْوَه. ومهما كان التاريخ المستخدم للخروج - القرن السادس عشر أو الخامس

(١٣٨) المرجع السابق، ص ٢٣١.

(١٣٩) Sallier I Papayrus (British Museum 10185), I, 2-3. (١٣٩)

عشر أو الثالث عشر ق. م. - فإن تسمية موسى للإله العبرانى يَهُوه وتعريفه الواضح كان سابقاً لغزو الهكسوس مصر وتبنيهم لست .

لا يبدو كذلك أنه لم يكن هناك وجود لتشابهات بين صفات ست وإله إبراهيم العبرانى غير المسمى ، سواء قبل تسمية الإله التوحيدى المشوب يَهُوه أو بعد ذلك . بل على الأرجح ، لم يكن الاسم يَهُوه موجوداً أثناء عصر الهكسوس . وعلاوة على ذلك ، فإنه كما رأينا فى القسم السَّابق ، فإن سلف يَهُوه المفترض فى بعض الأحيان ، وهو إله الشاسو الساميين ياهو ، لا يمكن تحديد تاريخه على وجه اليقين قبل الفرعون المصرى أمنحتب الثالث (ح. ١٣٩٠-١٣٥٢ ق. م) ووطد الهكسوس أنفسهم فى مصر قبل حوالى ٤٠٠ سنة من عهد أمنحتب الثالث ، حوالى ١٧٨٥ ق. م.

غنى عن البيان تقريباً أن تأثير الهكسوس / ست على توحيد آتون الأول ، بالشكل الذى يأسر به البعض ، نظرية مجنونة متطرفة . فليس هناك مجرد إشارة واحدة إلى ست فى الوثائق الآتونية ، وربما كان استخدام هذا الإله الذى يجسد قوى الظلام ، حتى باعتباره مثلاً للتوحيد ، بغيضاً بالنسبة للديانة الآتونية التوحيدية القائمة على ضوء الشمس .

افترض مارتن برنال ، الذى يستخدم «نموذجاً قديماً معدلاً» للتاريخ (ما يشبه بلا شك «الترتيب الزمنى الجديد» عند ديشيد رول) ، فى المجلد الأول من «أثينا السوداء» تاريخاً محتملاً هو أوائل القرن السادس عشر ق. م للخروج العبرانى وساوى بين غزو الهكسوس لمصر وإقامة العبرانيين فى مصر ، وذلك قبل أن يفترض فى المجلد الثانى أن إقامة العبرانيين فى مصر تقوم على الذاكرة الشعبية لحكم الهكسوس لمصر .

كثيراً ما يدخل «المؤرخون» المسيحيون واليهود فى مناقشات حامية حول النظرية القائلة بأن العبرانيين هم الهكسوس ، أو جماعة من الهكسوس ، وأنهم حرروا أنفسهم أو طُردوا ومن ثم أسسوا أمة جديدة لإسرائيل فى كنعان . ولجعل هذه النظريات قابلة للتطبيق ، يجرى التلاعب فى تواريخ التاريخ المصرى المقبولة عادةً بمقدار مائة عام تقريباً لجعل طرد الهكسوس متوافقاً مع الخروج فى ح. ١٤٥٠ ق. م ، أو أنه بالرغم من التناقض فى العهد القديم ، يُستخدم التاريخ التقليدى للخروج ، وهو ١٥٥٠ ق. م ، متزامناً مع هزيمة الهكسوس وطردهم من مصر .

كانت العلاقات المصرية العبرانية وظهور التوحيد ستصبح واضحة على نحو ممتاز لو أن الهكسوس أدخلوا في المعادلة . بل كان سيصبح لدينا دليل أثرى على الدمار الذى أحدثته حرب الغزو فى أرض كنعان . ومع ذلك فإن من بين كل النظريات العديدة المتعلقة بأصول الإسرائيليين ، هذه هى النظرية الأسهل فى استبعادها . ومن المحتمل أنه لم تكن هناك صلة مباشرة تتعدى صلة العمومة السامية الممكنة بين الهكسوس والعبرانيين (الذين لم يكونوا على أى الاحتمالات جماعة ذات أية هوية يسهل تمييزها أثناء أوج سلطان الهكسوس منذ القرن الثامن عشر إلى أواخر القرن السادس عشر ق . م) . بل إنه حتى على فرض وجود صلة بين الخايرو والعبرانيين ، فلا يمكن العثور ولو على بدايات دليل ملموس على الهوية العرقية المشتركة بين الهكسوس المتطورين تطوراً واضحاً والقادرين على حكم مصر والخايرو المحاربين قُطَاع الطرق . وتبدو صلة العمومة بين الهكسوس والكنعانيين أوضح بكثير من أية صلة بين الهكسوس والخايرو أو بين الهكسوس والعبرانيين .

كثيراً ما يشير المؤيدون للرأى القائل بأن «الهكسوس هم العبرانيون» إلى استخدام الهكسوس لاسم يعقوب (وخاصة الفرعون يعقوب هر ، ح . ١٦٥٠-١٦٣٣ ق . م) ، إلا أن هذا لا يثبت أنهم كانوا عبرانيين ؛ بل لا يعدو الأمر استخدامهم لهذا الاسم مثل سائر الشعوب السامية ومن بينها العبرانيون . وبالنسبة لتأثير الهكسوس التوحيدي على مصر ، ليس هناك ما يدعم تلك الآراء سوى الافتراض والخيال بل الموقف المجنون .

ربما بدأ التلاعب ، أو عدم الدقة ، فى ربط العبرانيين والهكسوس بافتراضات المؤرخ الكاهن المصرى مانيتون فى القرن الثالث ق . م أو أخطائه أو خيالاته . وكما رأينا فإن يوسيفوس (ح . ٣٧-١٠٠ م) يستشهد بمانيتون باعتبار أنه يعتقد أن اليهود من نسل الهكسوس الذين هزموا المصريين ثم حدث بعد ذلك أن «طُردوا من البلاد . . . إلى مدينة تسمى أورشليم» . وبالطبع فقد تقييد يوسيفوس بالرواية التوراتية التى تتحدث عن يوسف فى مصر والخروج واتفق مع مانيتون على أن الهكسوس أسلاف العبرانيين الذين كانت لهم «الهيمنة» على المصريين .

اعتقد يوسيفوس كذلك أن الهكسوس ، وهى التحريف اليونانى لحقا خاسوت المصرية ، تعنى «الرعاة الأسرى» (أى الرعاة العبرانيين الأسرى) . كما اقتبس كلام

مانيتون مباشرة الذى يعتقد أن كلمة الهكسوس تعنى «الملوك الرعاة» أو «الأسرى» وأنهم نفس الشعب الذى أسس يهودا. والواقع أنه ما من شك فى أن كلمة الهكسوس تعنى حكام البلاد، أو الشعوب الأجنبية.

من السهل إلى حد كبير إدراك أن تفسير يوسفوس الخطأى كان بكل وضوح لدعم وجود ما يراه من صلة بين الهكسوس والشعب العبرانى الذى كان فى الأساس شعباً حينذاك من الرعاة. ومع أن مانيتون أشار كذلك إلى أن «البعض يقول إن [الهكسوس كانوا عرباً]»^(١٤٠) (وهو ما يتناقض على ما يبدو مع رأيه القائل بأنهم يهود)، يظل من الصعب فهم سبب تسميته إياهم بـ«الرعاة». ولابد أن مانيتون كان يدرك أن المصريين استخدموا مصطلح حقاخاسوت، الهكسوس، منذ عصر الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥-١٦٥٠ ق. م)، إلى جانب مصطلحات أخرى لتسمية رؤساء الجماعات البدوية الآسيوية على طول حدود مصر الشرقية، ولم يكن مقصوداً على تسمية أسرته الهكسوس اللتين حكمتا فى عصر الانتقال الثانى (ح. ١٦٥٠-١٥٥٠ ق. م). ويبدو أن استخدام مصطلح الهكسوس لتسمية الشعب الآسيوى الذى منه هاتان الأسرتان بدأ بمانيتون.

استغل كذلك الكثير من المؤرخين والنقاد المدعين والمعاتيه أعضاء الجماعات السرية التلاعب فى التواريخ لافتراض وجود صلة بين الكوارث الطبيعية العديدة، الحقيقى منها والخيالى، والهكسوس والعبرانيين والخروج وانفلاق البحر الأحمر.

حتى وقت قريب، كان يبدو أن الجائزة الأولى فى مجال المتلاعبين بالتاريخ المصرى والعبرانى من نصيب الأمريكى إيمانويل فليكوفسكى Immanuel Velikovsky (١٨٩٥-١٩٧٩) فى كتابه «عوالم فى تصادم» Worlds in Collision و«عصور فى فوضى: إعادة بناء التاريخ القديم منذ الخروج حتى الملك إخناتون» Ages in Chaos: A Reconstruction of Ancient History from Exodus to King Akhenaton تلاعب فليكوفسكى كثيراً فى الترتيب الزمنى للتاريخ المصرى بما يتراوح بين ٦٠٠ و٨٠٠ سنة وافترض أن انفلاق البحر الأحمر فى منتصف القرن الخامس عشر ق. م

(١٤٠). Josephus, Flavius, Against Apion, 1.14, 1.73, 1.223 and 1.227.

حقيقة تاريخية فيما يتعلق بالخروج من مصر . فمن المفترض أن هذا الحدث وقع نتيجة لسقوط نيزك من مجموعة المشتري الواقعة بين الأرض والمريخ مما أحدث كوارث طبيعية واسعة الانتشار في مصر وكنعان واليونان وأماكن أخرى وأدى إلى طلوع الشمس من الغرب وغروبها في الشرق ، وذلك قبل أن تستقر مجموعتنا الشمسية نتيجة لسقوط نيزك من المشتري أدى إلى ولادة كوكب زحل . وبطريقة على قدر كبير من التشويش ، افترض فليكوفسكى كذلك أن العبرانيين غادروا مصر بعد بضعة أيام من طرد الهكسوس ، وواجهوا هؤلاء الهكسوس (الذين هم العماليق) وحاربوهم وحرروا مصر .

ربما كانت نظرية فليكوفسكى التي تتحدى بشدة المعرفة المتاحة هي أن إخناتون هو أوديب وكان يعيش في القرن التاسع ق . م ولذلك فمن المؤكد أنه لم يكن التوحيدى الأول . وهذه النظرية المتطرفة تقضى على أى احتمال للتأثير المصرى على التوحيد العبرانى . وقد فسرها البعض على أنها رد فعل صهيونى من جانب فليكوفسكى لتعزيز الإسهام العبرانى فى تاريخ البشرية وانتقاد ما اعتبره تقليلاً من جانب فرويد لأهمية الدور العبرانى فى تأسيس التوحيد .

فند الكثير من العلماء نظريات فليكوفسكى «العلمية» تنفيذاً موثوق به ، ونخص فى هذا الشأن كارل ساجان^(١٤١) . وانتقد المؤرخون على نطاق واسع كذلك تضاربات فليكوفسكى وتناقضاته الخطيرة فيما يتعلق بمصر القديمة وبلاد ما بين النهرين والنصوص العبرانية . والخلاصة هي أن فليكوفسكى ، وهو محلل نفسى ينتمى إلى مدرسة يونج ، استغل على ما يبدو نظاماً واسع المعرفة لتحويل النصوص الميثولوجية القديمة والخيالات والغموض الدينى المتعمد إلى «حقائق» ، مما زاد من خطورة النظام الذى استخدمه يونج .

منذ وفاة فليكوفسكى ظهر منافس خطير على الجائزة الأولى بين المتلاعبين بالصلات المصرية العبرانية ، وهو الكاتب المصرى أحمد عثمان (المولود فى عام ١٩٣٤) الذى تلاعب كذلك بالتاريخ المسيحى . ففى كتابه «الخروج من مصر ، الكشف

Sagan, Carl, Cosmos, Ronald House, New York, 1980, pp. 90-91. (١٤١)

عن أصول المسيحية» Out of Egypt, the Roots of Christianity Revealed وكتب أخرى يقول أحمد عثمان كلامًا غير تقليدى بالمرة، حيث يفترض زواجًا فى أوائل القرن الخامس عشر ق. م بين الفرعون تحتمس الثالث وسارة زوجة إبراهيم، وهو ما كان أصل سلسلة طويلة من القادة المصريين ذوى الدم المختلط الذين تشدد اليهود فيما بعد فى جعلهم قادتهم. فتحتمس الثالث هو كذلك داود، ويويا وزير تحتمس الرابع وأمنحتب الثالث هو يوسف، وأمنحتب الثالث هو سليمان، وإخناتون هو موسى، ونفرتيتى هى مريم أخت موسى التى كانت أم توت عنخ آمون الذى هو يوشع، أو فى الواقع يسوع.

تعد خيالات فرويد بشأن الإصحاح ٢٥ من سفر العدد «لعب عيال» مقارنة بعثمان الذى يزعم أن أيًا من زمرى أو موسى لم يُقتل، أمّا من قُتل فهو توت عنخ آمون/ يوشع/ يسوع... وهذا هو السبب فى عدم وجود دليل تاريخى محايد عن يسوع فى القرن الميلادى الأول؛ ذلك أن يسوع كان قد قُتل قبل ذلك بألف ومائتى عام على يد بانحسى كبير كهنة إخناتون/ موسى الذى يسمّى بالعبرانية فنحاس. وطبقًا لما يقوله عثمان فقد كان المسيحيون الأوائل يتوقعون المجيء الثانى ليوشح/ يسوع/ توت عنخ آمون.

قد نفترض أنه بما قاله عثمان تكون الأمور قد بلغت أقصى حد لها فى التلاعب بالعلاقات المصرية العبرانية/ المسيحية. أما الواقع فهو أن الروح البشرية يمكن أن تصل إلى ما هو أبعد من ذلك فى هذه الممارسة المحزنة؛ ففى سبتمبر من عام ٢٠٠٠، حطم الأخوان الفرنسيان مسعود وروجيه صَبَّاح (المولودان فى ١٩٣٥ و ١٩٥٥) حاجز الصوت بكتابهما «أسرار الخروج، الأصل المصرى للعبرانيين» Les Secrets du l'Exode, L'Origine égyptienne des Hébreux. فقد أفرغا نظريات أيبون وكيريمون وسترابو وذيودور الصقلى وتاسيتوس وغيرهم المتعلقة بالأصل المصرى للعبرانيين فى قالب جديد وأضافا القليل من آراء فرويد المتعلقة بالصلة المباشرة بين توحيد آتون الخاص بإخناتون والتوحيد العبرانى، واستفادا من نظرية ردفورد الخاصة بخروج/ طرد الهكسوس التى تقدرها الذاكرة العبرانية الكنعانية، وطبقاها على خروج الآتونيين إلى أرض كنعان واتخذوا وضع سعة المعرفة الزائف للمحدثين من واضعى

النظريات المجنونة المتعلقة بالمصريين والعبرانيين . وقد أضافا علاوة على ذلك بعض التوافه الجديدة بادعاء أن إبراهيم لم يكن مصرياً فحسب ، بل كان إخناتون فى واقع الأمر ! وبناء على «يقين» الأخوين صَبَّاح ، فالعبرانيون هم أتباع إخناتون/ إبراهيم التوحيديون المصريون الذين عقدوا صفقة مع حكام النظام الحاكم التعددى الذى استعاد السلطة فى مصر التى تقضى بمغادرتهم مدينة أختيتاتون والاستقرار فى منطقة كنعان المصرية . وعلاوة على ذلك فإن سارة هى نفرتيتى ، وإسحق هو توت عنخ آمون ولكنه من الناحية الرمزية إخناتون ، وكان يعقوب من الناحية الرمزية كذلك إخناتون ، وكان يوسف هو آى ، ويوشع هو سيتى الأول ، الخ . ويقول روجيه صَبَّاح إنه «متأكد من أنه وضع يده على المعنى السرى للعهد القديم» (وهو أنه جرت له) «إعادة كتابة . . . خلال سنوات الأسر البابلى الستين . . . لتمويه الأصل المصرى للعبرانيين»^(١٤٢) .

لن تكتمل هذه الحالات المجنونة كافة بدون إضافة القليل من الحسة . وحدث ذلك فى الواقع فى فبراير من عام ٢٠٠١ حين تراجعت السلطات المصرية عن السماح لاثنتين من الجامعات اليابانية باستخراج عينات الحمض النووى من موميائى توت عنخ آمون وأمنحتب الثالث لتحديد ما إذا كان توت عنخ آمون ابن أمنحتب أم لا . وجاء هذا القرار بعد حملة فى الصحافة المصرية تستنكر المؤامرة الصهيونية لنقل التراث المصرى للخارج ومحاولات «العيب بالتاريخ المصرى»^(١٤٣) .

ليس المقصود بأى من هذه الإدانة الشديدة للنظريات المجنونة بيان أن عصر العمارنة واللاهوت الآتونى وعلاقتهما بالتوحيد العبرانى واضحان وضوحاً لا لبس فيه ولا غموض ، كما أنه لا يعنى عدم وجود الكثير من الأشياء المجهولة بشأنهما . وكما أنه ليس هناك استنتاج واضح فيما يتعلق بالكثير من المسائل الصعبة بشأن التاريخ المصرى كله تقريباً ، فمن المنطقى إلى حد كبير أنه ليست هناك إجابات للكثير من الأسئلة المتعلقة بعصر العمارنة وخاصة تلك المشكلة المعقدة مثل علاقته المحتملة بالتوحيد العبرانى .

لا يكفى أى من عناصر عصر العمارنة المجهولة أو الغامضة لاعتراض سبيل

^(١٤٢) www.soirillustre.be/3573egypte.html

^(١٤٣) Agence France Press (AFP), 13/12/2000.

الافتراضات المعقولة فيما يتعلق بتأثيرات ديانة آتون المحتملة على التوحيد العبراني . ورغم ذلك ، فإنه عادةً ما يمكن رفض كل النظريات المجنونة الرومانسية بشأن الصلات الآتونية العبرانية المباشرة بسهولة ؛ بنفس سهولة رفض النظريات المجنونة عن الصلة بين الهكسوس والعبرانيين .

إغراء رؤية التخصيب التوحيدي المتقاطع بين مصر وبابل والشاسو والخابيرو وكنعان/إسرائيل والمسيحيين اليهود.

من المغري استنتاج أن تطور التوحيد- على الأقل على مستوى اختزال آلهة كثيرة في إله واحد- كان نتيجة لتخصيب تدريجي متبادل يشمل مصر وبابل والشاسو/الإسرائيليين أو الخابيرو/الإسرائيليين والكنعانيين والمفاهيم الدينية الإسرائيلية الناشئة ، وسوف يكون هذا الاستنتاج مُرضياً جداً من الناحية المنطقية . وباستخدام هذا النمط من التخمين سوف تكون ذروتاً هذا التطور توحيد القرن السادس اليهودي الحصري والتوحيد المسيحي متعدد الأشكال في القرن الأول الميلادي . إلا أنه لا وجود للحقائق التي تثبت هذه الفرضية .

رغم الاكتشافات الأثرية لعدد ضخم من النصوص والنقوش المصرية والبابلية/ الآشورية والكنعانية والفينيقية والآرامية والوصف الذي جاء في الكتب المقدسة العبرانية والمسيحية ، فإن التخصيب التوحيدي المتبادل يمكن افتراضه بطريقة معقولة فحسب في أحسن الأحوال ؛ ولكن لا يمكن إثباته .

لم توجد قط إشارة إلى التأثيرات التوحيدية بين مصر وبابل والعبرانيين . وهناك إشارات متكررة من كُتّاب العهدين القديم والجديد إلى أنساق مصر الدينية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية ، دون أن تكون هناك إشارة واحدة يمكن تفسيرها ولو تفسيراً مبهماً على أنها وعى بلاهوت إله ديانة آتون المصرية وتوحيد آتون البدائي وإشارة واحدة فحسب يمكن تفسيرها تفسيراً مبهماً على أنها تعنى وجود تأثير توحيدى مصرى .

هذا الاتفاق النصي المحتمل بشكل يتسم بالغموض والإبهام بين مصر والتوحيد المسيحي اليهودي سفر أعمال الرسل الآية ٧ : ٢٢ «فتهذب موسى بكل حكمة

المصريين . . . » ودون استبعاد هذا الاحتمال ومعانيه الضمنية استبعاداً تاماً، فلا بد أن حقيقة كون كاتب هذا السفر المفترض، لوقا (بعد ح. ٧٠-٩٠ ميلادية)، قد وضع هذا الإعلان في سياق ترديد العناصر الأساسية لأساطير إبراهيم وإقامة العبرانيين والاستبعاد والخروج من مصر، تخفف من هذا الاحتمال بصورة خطيرة. فهل كان لوقا يردد ويضعّم فحسب تراث العهد القديم (الخروج ١١ : ٣) - صحيحاً كان أم خطأ - القائل بأن موسى «كان عظيمًا جدًا في أرض مصر . . . ؟» أم أنه كان يشير إشارة غير مباشرة إلى أن التوحيد العبراني القديم والتوحيد المسيحي الناشئ يقومان بصورة أو بأخرى على التعاليم المصرية؟

ورغم ذلك فإنه من بين كل التأثيرات التوحيدية المحتملة يعد التأثير المصرى على التوحيد العبراني الأصعب من حيث إمكانية رفضه؛ وهو ما يوحى بالطبع على أقل تقدير بالتأثير المصرى على المسيحية (كما سنرى في الفصل الرابع عشر). ويبدو من الصعب إلى حد كبير افتراض أن معرفة العبرانيين وإسرائيل المسيحية المفصلة بمصر استبعدت مجالي اتجاهات آمون التوحيدية وتوحيد آتون البدائي. وإذا كان موسى أو شخص مثله قد وُجد، وإذا كانت حكاية موسى حقيقية في جزء منها فحسب، فسوف يكون من المرجح أن شخصاً اسمه موسى تأثر بسمة الإله الرئيسى الخاصة بالديانة المصرية التقليدية وكذلك بابتداع آتون التوحيدى وسوف يكون بالإمكان في واقع الأمر أنه أدخل بعضاً من هذه التعاليم في دينه الجديد.

من ناحية ثانية يبدو العكس - التأثير التوحيدى العبراني على مصر - غير مرجح إلى حد كبير، حتى وإن افترضنا هذا الرأى المتطرف فيما يخص هذه النقطة كذلك. فقد زعم الكيميائي/ الفيزيائي السويسرى پاراسيلسوس (١٤٩٣ - ١٥٤١) أن إبراهيم نقل التوحيد إلى المصريين، الذين نقلوه بدورهم إلى موسى. وكما رأينا فإن طبيعة إبراهيم الأسطورية والشك في التواريخ العبرانية المبكرة والإشارة المصرية الأكيدة الوحيدة إلى إسرائيل تؤيد جميعها عدم وجود تأثير توحيدى عبراني على مصر. وعلاوة على ذلك يظل الاحتمال الأرجح هو أن ثمرة الاتجاهات التوحيدية المصرية - النسق التوحيدى البدائي الآتونى - رُسخت بدون التأثير الخارجى. وكما أوضحنا من قبل، يبدو أن عبادة آتون كانت نتيجة منطقية للاهوت هليوبوليس الخاص بعبادة الإله الرئيسى الفائق الشمسية التوحيدية التى عدّلها لاهوت آمون رع الطيبى وأضفى عليها إخناتون الطابع

الراديكالى . ومن الناحية الواقعية ربما كان العنصر الخارجى الوحيد الذى كان له دور فى ديانة آتون هو ظهور موقف أكثر عالمية فى مصر أثناء عصر الدولة الحديثة اعتباراً من ١٥٥٠ ق.م بسبب فتوحات مصر واتصالاتها المتزايدة مع الأجانب ؛ ولكن حتى هذا لابد من التقليل من أهميته نتيجة لموقف الغطرسه المصرى التقليدى .

رغم عدم وجود دليل ، فإننى أرى أن الاحتمال الأدنى يظل أنه فى وجود موسى أو عدمه وفى ظل الإقامة الأساسية والطويلة للebraانيين فى مصر ، فقد أثر لاهوت الإله الرئيسى آمون رع وتوحيد آتون البدائى وربما لاهوت پتاح على إسرائيل على المستوى اللاهوتى . ويشير اكتشاف قدر ضخيم من القطع الأثرية الدينية المصرية فى أرض كتعان ووجود العديد من المعابد ، أبرزها معبد آمون رع فى بيتشان (بيسان) ومعبد پتاح فى عسقلون (عسقلان) فى الدولة الحديثة ، إلى قرب العbraانيين المبكر والدائم من الديانة المصرية على أقل تقدير ، وربما التأثير التوحيدى المباشر . وبعد أواخر القرن الثامن ق.م ربما أثرت جوانب لاهوت پتاح/ منف كذلك على العbraانيين ومن ثم على المسيحيين .

ومع ذلك لابد من التأكيد ، كما رأينا فى الفصل الحادى عشر ، على أن عالم المصرىات الحديث الوحيد الذى يعتقد أن «تاريخ الذاكرة الثقافية» يبين أنه كان هناك اتصال مباشر بين عبادة آتون والتوحيد الموسوى وهو عالم المصرىات الألمانى يان آسمان (المولود فى ١٩٣٨) . ويعتقد علماء المصرىات بحق أنه ليست هناك أدلة قوية تثبت التخصيب التوحيدى المصرى العbraانى المتبادل ؛ وكما أشرنا من قبل ، لا يرى بعض علماء المصرىات مثل إيريك هورنوفج أية تأثيرات توحيدية فى مصر بخلاف عبادة آتون . بل إن الكثير من علماء المصرىات مثل نيكولا جريمال وكثير لالويت يعتقدون أن عبادة آتون كانت توحيداً . ويفترض بعض علماء المصرىات مثل دونالد ردفورد وجريمال ، وجود تطور منفصل تماماً وسامياً على نحو حصرى للتوحيد الحقيقى . ويستبعد جريمال بشكل ملحوظ وبإصرار افتراض أن «عبادة آتون تكمن فى جذور المسيحية ، فى حين أنها لا تفعل شيئاً فى الواقع أكثر من إظهار الأرضية المشتركة للحضارات السامية»^(١٤٤) .

تنشأ مجموعة من المشكلات المشابهة عند محاولة تحليل التأثير التوحيدى للإله

الرئيسى البابلى مردوخ على إسرائيل وتأثيرات الإله الرئيسى المتبادلة بين بلاد ما بين النهرين ومصر. وفى هذه النقطة، وبغض النظر عن رواية العهد القديم التى ترجع أصل العبرانيين إلى بلاد ما بين النهرين- التى لا تثبت شيئاً فى حد ذاتها- والاتصال المثبت والمتكرر بين مصر وبلاد ما بين النهرين منذ عام ٣٥٠٠ ق.م على أقل تقدير، هناك احتمال أقل للتخمين المعقول والمنطقي.

رغم ذلك لا يمكن أن نفترض فحسب أن إسرائيل كانت غير متقبلة للتطورات التوحيدية التى تشمل دمج الآلهة الذى تمارسه القوى الكبرى فى مصر وبابل/ آشور التى أحاطت بها وجعلتها تابعة لها مراراً. وكان آمون المصرى ومردوخ البابلى أوضح مثالين لهذه الظاهرة، وعمل يَهْوَه المبكر بنفس الطريقة تقريباً. كما أنه لا يمكن كذلك افتراض أن تجربة الإله الواحد الخاصة بآتون فى مصر أو لاهوت پتاح/ منف لم يكن لها أى أثر بالمرّة على الإسرائيليين الأوائل أو المسيحيين اليهود، أو حتى اليونانيين. وكما رأينا كذلك، ومع أن المقارنات ليست أدلة فى حد ذاتها، فهناك تشابهات لا بأس بها بين أوزيريس وحورس ويسوع وبين إيزيس ومريم، وبين الثالث العضوى المصرى الذى يضم آمون ورع وپتاح والثالث المسيحى. وسوف نرى بعد قليل أن هناك تشابهات بين الثالث المسيحى ولاهوت منف وبين سفر التكوين وسفر إشعياء والإنجيل يوحنا وسفر تعاليم الرسل ومفهوم اللوجوس اليونانى.

يمكن كذلك أن نفترض افتراضاً معقولاً يقول إن اتجاهات الإله الرئيسى اللاهوتية فى مصر وبلاد ما بين النهرين على أقل تقدير جعلت ذلك الخيار مريحاً إلى حد معقول فى كل من المنطقتين دون تهديد صريح للتعددية. وأثناء عصر الدولة الحديثة، فتح تخفيف حدة الغطرسة الدينية المصرية التقليدية الخاصة بالثقة الكبيرة فى لاهوتها الباب أمام احتمال التأثير؛ وهو ما يثبت استيراد العديد من الآلهة الآسيوية إلى مصر وتصدير المعبودات والمفاهيم الدينية المصرية إلى غرب آسيا، وخاصة أرض كنعان، خلال تلك الفترة. وربما كانت مصر كذلك مركز جذب للاهوت الإله الرئيسى فى الامتداد المصرى الغرب أسوى فى عصر الدولة الحديثة. ومن ناحية أخرى ربما يكون الاستثناء الوحيد وغير المعتاد للحكم التعددى العام الخاص بالتوحيد الأول الآتونى فى الامتداد المصرى الغرب أسوى قد أثر على الإسرائيليين فحسب.

فيما يتعلق بكنعان، كان التأثير المصرى المباشر على هذا المجتمع التعددى بشدة معنياً

فى المقام الأول بمن أضيف من آلهتهم إلى مجمع الآلهة الكنعانى ، حيث لم يكن يتحقق فى العادة إلا نجاح محدود أو طارئ. كما يمكن أن يكون لاهوت الإله الرئيسى المصرى قد أثر كذلك على لاهوت الإله الرئيسى والتوحيدى المشوب الكنعانى القائم على الإلهين إيل وبعل .

لا يبدو أن الدور الكنعانى فى عملية التخصيب المتبادل التوحيدى المفترضة كان ممكنًا . وسواء أخرجَ الإسرائيليون من بين الكنعانيين أم لم يخرجوا ، فقد كان التأثير الكنعانى على الإسرائيليين تعدديًا ويبدو أنه كان يمثل واحدة من العقبات والإغراءات الرئيسة التى كان على الإسرائيليين أن يتغلبوا عليها عند ترسيخ التوحيد فى نهاية الأمر . وكان على الإسرائيليين أن يتصدوا قرونًا للآلهة والإلهات الكنعانية ، وخاصة بعل وعشيرة ، وللممارسات الدينية الكنعانية مثل عبادة الأوثان والتضحية بالأطفال وبيعاء المعبد قبل أن يرفضوها رفضًا حاسمًا . ومهما بلغ حد الممارسات الدينية الكنعانية بين الإسرائيليين الأوائل ، فمن الواضح أن توحيد أو شبه توحيد يَهْوَه وما يتصل به من أخلاقيات صارمة كانت النماذج المثالية الإسرائيلية ، وكانت تلك النماذج المثالية تمثل انقطاعًا دينيًا جذريًا عن الكنعانيين وليس اتصالاً بهم .

فيما يتعلق بالشاسو والخابيرو ، فقد رأينا أنه كانت تربطهم صلات ببلاد ما بين النهرين ، وأنهم كانوا يترددون على مصر باعتبارهم بدوًا وتجارًا وأسرى وعبيدًا ، وأن من المحتمل أنه كان هناك نوع ما من الصلة بين إله يسمى يَهْوَه أو ما قبل يَهْوَه والشاسو ، وأن من المحتمل أن بعض الخابيرو تبناوا إلهًا توحيديًا أسمه يَهْوَه كعنصر أساسي فى بحثهم عن الهوية القومية (الإسرائيلية) . ولكن يبدو أنه لم يكن لأى من هذه الأمور علاقة بظهور التوحيد الحقيقى .

من المؤكد أنه يمكننا افتراض وجود تطور مستقل تمامًا فى اتجاه لاهوت الإله الرئيسى التوحيدى فى كل من مصر وبلاد ما بين النهرين وتطور مستقل تمامًا فى اتجاه التوحيد فى إسرائيل .

ويمكن القول بأن بذرة التوحيد كانت متضمنة فى عقلية الرغبة الرَّحْل الساميين وأن إسرائيل وصلت بتلك البذرة إلى نتيجتها المنطقية . ويبدو أن التوحيد فى العصور القديمة كان أكثر تلاؤمًا مع العقلية السامية . وكان اليهود الساميون أول من نشر

التوحيد المسيحي في العصور اللاحقة، وتبنى الساميون العرب التوحيد بكل حماس . ومع ذلك فقد كان هناك غمط توحيدى مشابه للنتيجة المنطقية توصل إليه الزرادشتيون الهندو أوروبيون في الديانة التي أوصلوها إلى حالة من الازدهار في القرن السادس ق. م. كما أنهم عملوا تحت تأثير الثقافة الرعوية، حتى وإن أصبحوا معارضين للرحل ومؤيدين للمجتمع الحضري. ولكن لا بد كذلك من ملاحظة أن الزرادشتية شبه التوحيدية تراجعت إلى أشكال من التوحيد المشوب والتعددية المتخفية بعد أقل من مائة سنة.

ومع ذلك فإنه بالرغم من هذه المجموعة المستقلة عن بعضها من الأحداث، وعدم وجود أدلة رسمية، والعناصر المجهولة، بل وبُعد احتمال الحدوث، يظل من المستحيل إلى حد ما استبعاد وجود نوع ما من التأثير التوحيدى على الأقل بين المصريين والبابليين والعبرانيين واليهود المسيحيين استبعاداً تاماً. ويمكن أن يكون التخصيب المتبادل من هذا النوع قد حدث على نحو خفى وغير جلى. ورغم ذلك يبدو أن آثاره كانت قوية بنفس القدر الذي كانت ستصبح عليه لو لم يكن هناك أى أثر لحياة يسوع أو مفاهيمه في الوثائق العبرانية واليونانية والرومانية التي تعود إلى تلك الفترة، غير أن التأثير الناتج عن يسوع التوحيدى على اليهود واليونانيين والرومان كان عظيماً.

عاش الإسرائيليون في بحر من التعددية وكان لا بد لهم من محاربة مد ترسيخ التوحيد، داخل أمتهم وفي إطار البيئة الدولية. ويظل من المعقول افتراض أن المرحلة الأخيرة، وهى ضرورة تحويل تعددية بلاد ما بين النهرين ومصر والاتجاهات التوحيدية المصرية إلى توحيد حقيقى، بما فى ذلك جوانبه الأخلاقية الأساسية، ظهرت أول ما ظهرت فى إسرائيل، إلا أنه ما كان لهذا أن يتم بدون تأثيرات.

يبدو أن أقل ما يمكن قوله هو أنه كان هناك تلمس للطريق وكانت هناك تطلعات إلى التوحيد قبل ترسيخ إسرائيل الفعلى للتوحيد الحقيقى فى القرن السادس ق. م. ومن المعقول أن هذا جرى من خلال مرحلة وسطى من التوحيد المشوب ولاهوت الإله الرئيسى والتوحيد البدائى، وخاصة مع ظهور الأنساق اللاهوتية المصرية لرع وآمون رع وآتون وبتاح/ منف، وإلهى بلاد ما بين النهرين سين ومردوخ، وإله إبراهيم الذى لا اسم له، الذى ربما كان ياهو السامى أو يَهُوه إله موسى. بل يبدو أن تلمس الطريق فى

اتجاه التوحيد أثر إلى حد ما تأثيراً قوياً على اليونان التعددية بأفكار مثل اللوجوس وبعض الإغراءات لرؤية إله واحد من النوع الواحد وجودى . وشمل انتصار التوحيد الكثير من المعارك على مر الآلاف من السنين ، ومع احتمال أن هذا الانتصار لم يكن حتمياً ، فمن المؤكد أنه لم يكن غير منطقي .

ورغم الأصوات المعارضة ، فمن الواضح أن أقدم الاتجاهات التوحيدية المعروفة بدأت في مصر مع لاهوت الإله الرئيسى وبدأ أقدم شكل للتوحيد في مصر بعبادة آتون . وعلاوة على ذلك فمن المحتمل أنه كان للاتجاهات التوحيدية ولاهوت پتاح/ منف تأثير دولى كبير بعد أواخر القرن الثامن ق . م . ويظل الانتشار المحتمل لهذه الاتجاهات المصرية غامضاً إلى حد كبير ، ولا يمكن استبعاد وجود نوع ما من التخصيب المتبادل لمجرد أنه لا دليل عليه .

وكما أنه لا شك بشأن التأثير العبرانى على المسيحية والإسلام ، والتأثير المصرى على أشكال الديانة اليونانية والرومانية وبالأخص عبادة إيزيس وأوزيريس - أو من ناحية أخرى ، التأثير اليونانى على الديانة الرومانية ، أو التأثير الهندوسى على البوذية - فلا بد أن يظل تأثير مصر على التوحيد العبرانى والتخصيب التوحيدي المتبادل المحتمل فى الشرق الأوسط الذى بلغ ذروته بالتوحيد الحقيقى موضع تساؤل . ومع ذلك ، وما دمنا لا نستخلص نتائج حاسمة ، فالسؤال الأساسى الذى لا بد من طرحه هو كيف يصح أن العبرانيين لم يتأثروا بالمصريين ؟



الفصل الثالث عشر

أوج النفوذ المصرى

وما أعقبه من اضمحلال

الدولة الحديثة: أوج النفوذ المصرى فى كل المجالات

سرعان ما أصبحت الدولة الحديثة، التى بدأتها الأسرة الثامنة عشرة وطرد الغزاة الهكسوس الأجانب البغيضين، أوج النفوذ المصرى وقدرة مصر على الإبداع فى كل المجالات؛ السياسية والاقتصادية والإمبريالية والتكنولوجية والدينية والمعمارية والفنية والأدبية.

ويحلول السنوات الأولى من عهد تحتمس الأول (ح. ١٥٠٤-١٤٩٢ ق.م) كان هذا الفرعون قد وسَّع حدود الإمبراطورية المصرية إلى أقصى حد تاريخى لها؛ من كَرْجَس شمالى الجندل (الشلال) الرابع^(*) على النيل فى عمق النوبة حتى قرقيش على نهر الفرات فى بلاد ما بين النهرين. ومنذ العام الأول من عهده، ح. ١٤٥٨ ق.م، عزز تحتمس الثالث (ح. ١٤٧٩-١٤٢٥ ق.م) تلك المكاسب الإقليمية من خلال ١٦ حملة عسكرية على امتداد ٢٠ عامًا. وباستثناء النوبة التى كان المصريون يحكمونها حكمًا مباشرًا، حكمت مصر باستخدام مجموعة من مجموعة من ملوك الدويلات المتمصرين والموالين فى العادة، وكانت تدعمهم فى بعض الأحيان مفارز صغيرة من الجنود المصريين.

(*) تقع كرجس بالقرب من بلدة أبو حامد عند انحناء النيل بين الجندلين (الشلالين) الرابع والخامس. ولذلك فهى شمالى الجندل (الشلال) الرابع من حيث وقوعهما على دوائر العرض، أما بالنسبة لمن يبحر فى النيل أو يسير بمحاذاته فهى شمال الجندل (الشلال) ويدركها المسافر قبل الجندل (الشلال) الرابع - المترجم.

أدى تلفيق مصر الغريب للروح التعددية المتحفظة واللاهوت الشمسى الخاص بالإله الرئيسى إلى ظهور أحد أقوى الآلهة الرئيسية والتوحيدية والعالمية، وهو آمون رع. كما أدى إلى إقامة أقوى وأغنى وأكبر معبد ومجمع إكليركى على الإطلاق، وهو إيت إيسوت/ إيت رسيت، الكرنك/ الأقصر، وكذلك أحد أكبر ما شُيّد من مجمعات الحياة الآخرة، الجبانات وهى مقابر وادى الملوك الضخمة المنحوتة فى الصخر والجبانات الملحقة بها للزوجات الملكيات والنبلاء والصناع.

مثلما كان عصر الدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦-٢١٨١ ق.م) زمن مجمعات الأهرام العظيمة، كان عصر الدولة الحديثة زمن المعابد والمقابر المنحوتة فى الصخر والقصور العظيمة. فبالإضافة إلى معبدى الكرنك والأقصر، شهد ذلك العصر بناء معابد رائعة مثل معبد أبى سمبل بالنوبة، ومعبد حتشپسوت الجنازى، ومعبد أمنحتب الثالث الجنازى، وتمثالى ممنون الضخمين، وقصر ملقطة، ومعبد رمسيس الثانى الجنازى على البر الغربى من طيبة/ الأقصر، وتوسعة معبد پتاح فى منف. ولم يكمل رمسيس الثانى الذى كان مصاباً بجنون العظمة قاعة الأعمدة فى الكرنك ويُسَيّد معبد أبى سمبل وخمسة معابد أخرى فى النوبة فحسب، بل أقام كذلك عاصمة رائعة جديدة فى الدلتا أسماها پى رعمسيس بها قصور ومعابد وبحيرات وشون غلال ومزارع. ويبدو أن پى رعمسيس كانت تغطى مساحة ٢٥٠٠ فدان تقريباً وربما كانت واحدة من أكبر المدن فى العالم فى ذلك الوقت. ولابد كذلك من ذكر معبدى المقبرين الجوفاتين لسيتى الأول ورمسيس الثانى فى أبيدوس، ليس فقط لجمال زخارفهما البالغ، بل لأنهما توفران معلومات ثمينة عن الطقوس الأوزيرية وقائمتى الملوك اللتين تضمّان حوالى ٦٠ من أسلاف سيتى الأول ورمسيس الثانى، بما فيهما من حذف لافى للنظر لشخصيات مثل إخناتون.

تحقق أثناء تطورات الدولة الحديثة تلك جزء كبير من خصوصية الديانة المصرية؛ وهى لاهوت الإله الشمسى الرئيسى فى إطار التعددية، والاتجاهات التوحيدية، والملكيّة الإلهية، والتيوقراطية، والفن والعمارة الضخمان، ومعتقدات الحياة الآخرة، والنسق المعقد للأرواح العديدة المرافقة، وذلك القدر الضخم من الكتابات

الجنائزية . بل كاد المصريون بمجيء عهد رمسيس الثانى (ح . ١٢٧٩-١٢١٣ ق . م) ، وهو أطول العهود فى التاريخ المصرى ، يعتقدون أن الملكيّة الإلهية الفردية الأبدية مسألة تتعلق بالحياة الدنيا وليس فقط بالآخرة .

وبعد انتهاء الفترة الوجيزة من الفوضى التى خلقتها محاولة الفرعون إخناتون فرض توحيد آتون ، استعاد الفرعون حورمحب النظام فى الداخل واستعاد سببى الأول (ح . ١٢٩٤-١٢٧٩ ق . م) ورمسيس الثانى نفوذ مصر الإمبريالى ورخاءها الاقتصادى الضخم وفنونها وعمارتها الرائعة ، وخاصة فى بناء المعابد والمقابر . وكان توحيد آتون الأول آخر محاولة لتصحيح فوضى النسق الدينى المصرى أو تنظيمه ؛ ورغم التطورات الدينية فى أماكن أخرى من العالم ، كانت مصر فى ذلك الوقت تحتفظ معاندةً بـلاهوت الإله الرئيسى فى إطار التعددية حتى نهاية مصر .

بحلول عصر البرونز المتأخر فى منتصف القرن الثالث عشر ق . م ، كان من السهل التحقق من ضخامة الهيمنة المصرية من خلال المقارنة مع سائر العالم .

ومنذ عام ١٤٥٨ ق . م على أقل تقدير ، بل وربما اعتباراً من عهد تحتمس الأول (ح . ١٥٠٤-١٧٤٩ ق . م) ، كانت مصر أكبر قوة إمبريالية ، بل وربما كانت تجسد لأول مرة فى التاريخ فكرة القوة العالمية .

كان تعدد الآلهة النسق الدينى السائد فى العالم المتطور كله ، وكان النسق التعددى المصرى هو الأكثر تطوراً .

وفى الفن والعمارة والأدب ، لم يضارع شعب من الشعوب إنتاج مصر وروعته .

وفى التكنولوجيا ، كانت مصر ومعها سومر وبلاد شرق المتوسط قادة العالم . وقد تحقق قدر ضخم من التفوق والريادة فى تشغيل البرونز والنجارة وصنع الزجاج والقاشانى . وكانت الغلة الزراعية المرتفعة ونظام الرى والقنوات والسدود هى الأمر الدارج . وكان الشادوف الذى أدخله الهكسوس مصر فى القرن الثامن عشر ق . م واسع الانتشار . كما كان المصريون من الرواد فى المجال الاستراتيجى الخاص بالعربة الحربية التى تجرها الخيل ، ووريت ، التى أدخلها الهكسوس كذلك .

أصبحت الصين رائدة العالم فى صب أوانى البرونز، ولكن كلاً من الصين واليابان لم تكن قد بلغت بعد مستوى التطور التكنولوجى والزراعى العام نفسه الذى بلغته مصر وكانتا لا تزالان غارقتين فى عبادة الأسلاف.

وفى الوقت نفسه كانت حضارتا موهنچو دارا وهاراپا فى وادى السند قد انهارتا. وكانت الحضارتان الإيرانية والهندوسية القديتان لا تزالان فى مراحلهما البدائية حيث يكتمل ازدهار المجتمع الهندوسى بعد ٣٥٠ سنة فى المستقبل. ولم تكن بلاد فارس كما نعرفها على الخريطة، ولكنها ستشكل بعد ٨٠٠ سنة إمبراطورية عظيمة من نهر السند إلى ليبيا وسوف تحتل مصر مدة تزيد على ١٢٥ سنة.

كانت الأمريكتان وإفريقيا متخلفة كثيراً بصورة عامة وكان جزء كبير من غرب أوروبا وشمال إفريقيا لا يزال فى بداية أن يصبح كفتاً فى تكتيكات البرونز. وأشهر جهد معمارى أوروبى غربى فى ذلك الوقت، وهو دائرة الأحجار القائمة(*) Stonehenge (بدأ العمل فيها ح. ٢٩٠٠ ق.م. وانتهى ح. ١٥٠٠ ق.م.)، وهو بقطره البالغ ٣٣٠ قدماً (٩٩ متراً) لا يعدو كونه قطاعاً صغيراً من العديد من المعابد المصرية، وكانت التكنولوجيا المستخدمة فى نحت أحجاره الخشنة متخلفة أكثر من ألف سنة عن تكنولوجيا البناء المصرية.

ومع ذلك كانت هناك علامات واضحة تنذر بأن الهيمنة المصرية سوف تنتهى عما قريب.

كان الانتصار الحيثى والآشورى على ميتانى حليفة مصر فيما بين ح. ١٣٧٠ و ١٣٦٥ ق.م. صدعاً خطيراً فى توازن القوى فى رتنو الغرب آسيوية. ولم يحقق رمسيس الثانى نصراً حاسماً على الحيثيين فى قادش على نهر العاصى فى ح. ١٢٧٤ ق.م. وكان فى مواجهة النفوذ الآشورى المتزايد، كان بحاجة إلى حلفاء من نوع أو آخر واضطر فى النهاية إلى مشاركة الحيثيين النفوذ شرقى البحر المتوسط، مما سمح لهم بحكم منطقتى أوبى وأمورو، بينما حكمت مصر أرض كنعان. وتشير نسختا معاهدة

(*) مجموعة من الأحجار القائمة فى سالزبورى بجنوب إنجلترا يعود تاريخها إلى ح. ٢٠٠٠-١٨٠٠ ق.م. ويحيط بتلك الكتل الحجرية الضخمة خندق وجسر ربما يعودان إلى عام ٢٨٠٠ ق.م. ويوحى ترتيب الأحجار بأن هذا المكان كان يُستخدم كمركز دينى أو كمركز فلكى - المترجم.

السلام المصرية والحيشية الموقعتان بين الدولتين إشارة واضحة إلى عدم وجود انتصار مصرى، بل معاهدة عدم اعتداء، وتحالف دفاعى، ومشاركة فى النفوذ^(١٤٥).

كان يعجرى ابتكار أداة جديدة - شكل أسمى من الكتابة - على يد كريت المينوية(*) واليونان الميسينية(**). سوف يعجرى تجاوز ذلك بعد قليل باختراع الفينيقيين للأبجدية فى القرن الحادى عشر ق. م. ودفع ذلك التطور بمصر إلى المؤخرة فى واحد من المجالات الحيوية.

كانت اليونان فى مرحلة تكوينية مبكرة، ولكنها سوف تخترع فى القرن السادس ق. م. الأداة الفلسفية العلمية التى سوف تقضى على التفكير والديانة السحريين اللذين كانا جوهر الواقع فى مصر. وسوف تحتل اليونان مصر فى نهاية الأمر (ح. ٣٣٢ ق. م.) وتصبح الأداة السياسية العسكرية الثقافية التى ستقضى على مصر المصرية.

لم تكن إسرائيل قد ولدت بعد، ولكن العبرانيين كانوا على أعتاب نسق دينى وأخلاقي مترابط جديد - توحيد يَهُوه والتساقا، أى الصلاح والعدل - سوف يزيل فى النهاية على مدى الألف وستمئة عام التالية أكثر من نصف التعددية وكل الأخلاق القومية تقريباً من على وجه الأرض.

ربما كان مفتاح نهاية المجد المصرى هو أنه بينما أثرت مصر بلا أى شك فى كل المجالات من خلال شعوب إمبراطوريتها، فهى لم تتأثر بالقدر الكافى. إذ بينما تغير العالم حول مصر، ظلت هى بعناد مزيجاً غريباً من جزيرة متغطرة منغلقة على نفسها، وملتقى طرق، ومركز العالم الذى يسكنه شعب تؤيده الآلهة وتباركه، وجزءاً من الامتداد المصرى الغرب آسيوى، وقوة إمبريالية فى شرق المتوسط، وتوسعية فى أراضى النوبة الإفريقية، ومؤيداً قوياً للتعددية الثيوقراطية التى انحدرت فى النهاية إلى الشمولية الدينية والأصولية والتعصب وعبادة الحيوان المتطرفة.

Wilson, John and Goetz, Albrecht in Ancient Near Eastern Texts Relating to the (١٤٥)
Old Testament, pp. 199-203.

(*) نسبة إلى حضارة كريت القديمة التى استمرت فى الفترة من ٣٠٠٠ إلى ١١٠٠ ق. م. - المترجم.
(**) نسبة إلى مدينة ميسيني القيمة فى جنوب البلاد فى الفترة من ١٤٠٠ إلى ١١٠٠ ق. م. - المترجم.

وطوال ٢٥٠ سنة تقريباً اعتباراً من ١٤٥٨ ق.م، كانت مصر أكبر قوة فى العالم . وظلت قوة عالمية كبيرة، ولكنها مهزوزة، لمدة ١٥٠ سنة أخرى حتى انتهاء عصر الأسرة العشرين (ح. ١١٨٦-١٠٦٩ ق.م).

الاضمحلال السياسى والعسكرى والدينى والفنى اعتباراً من القرن الثانى عشرق.م

بحلول منتصف القرن الثانى عشر كانت مصر فى حالة اضمحلال بالفعل مع العقود الأخيرة من عصر الدولة الحديثة وانهارها وبداية عصر الانتقال الثالث (ح. ١٠٦٩ ق.م)، وأصبح ذلك الانهيار متأصلاً بعمق. ولم يكن ذلك هو الحال من وجهة نظر التجريب والتجديد الدينى فحسب، بل كذلك من النواحي السياسية والاقتصادية والعسكرية والمعمارية والفنية. فقد بدأ الطريق إلى التدهور الدينى والسياسى الخاص بالعصر المتأخر (اعتباراً من ح. ٧٤٧ ق.م).

كان رمسيس الثالث (ح. ١١٨٤-١١٥٣ ق.م) آخر الفراعنة الإمبرياليين الأقوياء على النمط القديم القادرين على القيام بأعمال عظيمة فى الحرب والعمارة والقادرين بطريقة أو بأخرى على السيطرة على رجال الدين المختلفين ذوى النفوذ أو شرائهم. واعتباراً من عصر رمسيس الرابع (ح. ١١٥٣-١١٤٧ ق.م)، أخذت الفوضى والتشوش يصيبان سلطة الملك والإدارة المدنية شيئاً فشيئاً. وتنافست مجموعة متعاقبة من الفراعنة يسمون الرعامسة مع بعضها على حكم غير فعال لا تأثير له. وربما كان أحد المؤشرات الرئيسية لذلك الانحطاط هو طريقة التعبير المصرية الأساسية، أى العمارة والفن؛ فقد باتت أنشطة التشييد الكبيرة نادرة إلى حد كبير وصار الفن ممارسة للتكرار الذى لا روح فيه. كما أصبح اقتصاد المعابد يسيطر على مصر بصورة كبيرة، وخاصة فيما يتعلق بكهنة آمون رع فى طيبة الذين كانوا يتمتعون كذلك بنفوذ أصولى دينى ضخمة.

صد مرنبتاح (ح. ١٢١٣-١٢٠٣ ق.م) ورمسيس الثالث هجمات وهجرات ضخمة بقيادة المشوش والليبو من ليبيا و«شعوب البحر» الهندوأوروبية التى شملت اليونانيين والفلسطيين، فى ح. ١٢٠٩ و١١٧٦ ق.م، غير أن المصريين كانوا

منهكين وفقدوا دورهم المباشر كقوة عالمية واستعمارية. وفي النهاية لم يتسن لهم منع استيطان هجرات المشوش والليبو اللبيين في مصر وأصبح الأسرى الذي كانوا قد أجبروهم على العيش في مصر جالية قوية. وربما لم يكن هؤلاء الأسرى والمهاجرون الليبيون همجيين ومن المؤكد أنهم لم يكونوا «مارقين» كما زعم رمسيس الثالث (ح. ١١٨٤-١١٥٣ ق. م)، غير أنه من المؤكد أنهم كانوا أقل تطوراً من المصريين من ناحية الثقافة، ولا بد أنهم أضعفوا البنى الدينية والسياسية والاجتماعية على نحو متزايد.

في عهد آخر فراعنة الدولة الحديثة رمسيس الحادى عشر (ح. ١٠٩٩-١٠٦٩ ق. م) سقط الوجه القبلى في يد قواد الجيش الذين يتزعمهم كهنة آمون رع العاملون من طيبة وربما كانت أصولهم ليبية كذلك، بمساعدة من الجنود المشوش الليبيين. وغير حرى حور (بعد ح. ١٠٧٥ ق. م)، الذى أرسله رمسيس الحادى عشر إلى طيبة لقمع التمرد، ولأه وانهاز إلى المتمردين وجعلهم يسمونه كاهن آمون الأول. والواقع أن مصر قُسمت إلى مناطق مستقلة بينما كان رمسيس الحادى عشر يسيطر على منطقة منف، وكان خليفته سمنندس يسيطر على الوجه البحرى، بينما يسيطر حرى حور على الوجه القبلى ومنطقتى وأوات وكوش فى النوبة.

لا شك فى أن حرى حور بصفته كاهن آمون رع الأول، وهو أحد المناصب القوية فى مصر منذ قرون عدة، أصبح حينذاك أقوى من الفرعون الحاكم. وفى فترات عديدة من التاريخ المصرى كان العراف الأكبر لكهنة هليوپوليس فى أوجها فى عصر الأسرتين الرابعة والخامسة (ح. ٢٦١٣-٢٣٤٥ ق. م) كان يلى الفرعون الحاكم فى نفوذه، ولكن يبدو أن الكهنة فى ذلك الوقت باتوا أكثر نفوذاً من الفرعون. وأشار أ. ه. جاردنر إلى أن تصوير أمنتب كاهن آمون رع الأول فى عهد رمسيس التاسع (ح. ١١٢٦-١١٠٨ ق. م) فى أحد التماثيل على أنه فى طول الفرعون وحجمه كان إشارة إلى كونه مساوياً للفرعون وربما أقوى منه فى الجنوب^(١٤٦).

ومع ذلك فقد كانت هناك مرحلة ثيوقراطية جديدة بمجىء حرى حور. ذلك أنه كان يجسد كل سلطات الدولة الدينية والسياسية وقدرًا كبيراً من مواردها الاقتصادية. بل

كان لحرى حور خراطيش الشنو الخاصة به التى تحتوى على ألقابه الملكية . كما جعل
حرى حور لقبه متوارثاً، ووضع واحد من ذريته وهو الكاهن الأول بينوچم (بعد ح.
١٠٥٠ ق. م) اسمه الأول والثانى فى خراطيش وادعى بالفعل مكانة كالفراعون .

انحدر الحال بلاهوت آمون رع فى طيبة، الذى كان باستمرار اللاهوت الأكثر
إجمالاً وإدماجاً (وبالطبع الأكثر توحيداً) فى تاريخ مصر، ليصبح نزعة شمولية دينية
وسياسية واقتصادية ونزعة أصولية وتعصباً. والواقع أن حرى حور حكم الوجه القبلى
والنوبة باعتبارهما دولة شبه مستقلة كانت السياسة فيها مجالاً دينياً على نحو صارم،
حيث استعان فى تحقيق ذلك بلاهوت آمون رع ونفوذ القادة الليبيين .

فى بداية عصر الانتقال الثالث (ح. ١٠٦٩-٧٤٧ ق. م) استمر الكهنة فى معبدى
الكرنك والأقصر الكبيرين فى حكم الوجه القبلى باعتباره دولة ثيوقراطية شبه مستقلة .
وقد واصلوا هذا الاتجاه حين كان الفراعنة الذين يحكمون من تانيس وبوباسطة فى
الدلتا أضعف من أن يسيطروا على الوجه القبلى . ومع وجود القلاقل طوال تلك
الفترة، أبدى كهنة طيبة تعطشهم إلى السلطة الأصولية المستقلة .

فى ح. ٩٤٥ ق. م استولى ذرية أسرى الحرب والمرتقة والمهاجرين المشوش والليبو
الليبيين، الذين باتوا مصريين من الناحية الدينية، على بوباسطة فى الدلتا ووجدوا
مصر (وبالطبع كانوا يوقرون الإلهة القطة باست على نحو خاص) . واستهل قائدهم
الفرعون شيشنق الأول (ح. ٩٤٥-٩٢٤ ق. م) الأسرة الثانية والعشرين . وطوال
المائتى سنة التالية حكم الليبيون من بوباسطة وتانيس فى الأسرتين الثانية والعشرين
والثالثة والعشرين، غير أنهم كثيراً ما كانوا لا يحكمون البلاد كلها . وأثناء عهد تكلوت
الثانى (ح. ٨٥٠-٨٢٥ ق. م) لجأ كهنة طيبة إلى الحرب الأهلية لفرض استقلالهم .
وأثناء عصر الأسرتين الثالثة والعشرين والرابعة والعشرين (ح. ٨١٨-٧١٥ ق. م)،
اكتفت مصر مراحل من الفوضى وقُسمت إلى مناطق نفوذ يديرها فراعنة وكهنة وأمراء
صغار سريعو الزوال ومتنافسين من مدن عديدة . وأنهى الغزاة الكوشيون فى ح. ٧٤٧
حكم الليبيين، كما أنهوا عصر الانتقال الثالث وأعادوا شيئاً فشيئاً ترسيخ الوحدة
السياسية المصرية . وحكم الكوشيون/ النوبيون باسم آمون الذى كانوا يعتقدون أن

أصوله فى النبوة ، غير أنهم حاولوا الحكم بسياسة تقوم على قيم آمون رع التقليدية المحافظة التى جرى إحيائها .

كان العام ٩٤٥ ق . م حداً فاصلاً فى التاريخ المصرى . فبعد أكثر من ٢٠٠٠ سنة من النفوذ والتجديد والابتكار ، باتت مصر بلدًا يحكمه الأجانب أو محتلاً وكانت هناك فترات وجيزة فحسب من الاستقلال السياسى الحقيقى ، وسوف يكون هناك انتعاش ثقافى ودينى نسبى فى المستقبل . وظلت مصر بمفردها وفى ظل المحتلين الأجانب تقوم بأدوار بين قيادات العالم السياسية والاقتصادية ، ولكن عصور التجريب والتجديد الدينى والفنى العظيمة كانت قد ولت .

محاولات الأسرات الكوشية والصاوية لإحياء مصر

أثناء فترة الهيمنة الكوشية على مصر فى الفترة من ٧٤٧ حتى ٦٥٦ ق . م ، حيث كانت الأسرة الخامسة والعشرون تحكم من نپاتا فى كوش ، كانت مصر دولة واحدة تمتد من البحر المتوسط حتى مِروى داخل السودان الحالية .

كان هدف النوبيين نهضة مصر وانبعاثها من جديد ، ولكنهم نجحوا نجاحاً جزئياً إلى حد بعيد فحسب ، ومن الواضح أنهم لم يقتربوا قط من التساوى مع مجد العصور القديمة . ومع ذلك فقد ظل نفوذ مصر عظيماً واستمرت فى قيامها بدور سياسى واقتصادى مهم فى الشرق الأوسط ولم يكن ينافسها سوى آشور .

وكان الملوك فى كوش ، ابتداءً من كشتا (ح . ٧٧٠-٧٤٧) أكثر مصريةً من الناحية الثقافية والدينية مما كان عليه الكوشيون بصورة عامة على مر القرون . فقد حارب كشتا مع المصريين وأسس ابنه پى (پيىعنخى الذى حكم ح . ٧٤٧-٧١٦ ق . م) الأسرة الخامسة والعشرين فى مصر . وكان لابد لپى من قمع المقاومة فى طيبة وهليوپوليس ومنف وهزيمة قوات الفرعون تف نخت من الأسرة الرابعة والعشرين الصاوية قبل أن يتمكن الكوشيون من إقامة حكمهم على أسس قوية .

وتبين «لوحة انتصار پى» (التي عُثر عليها فى معبد آمون بنپاتا فى عام ١٨٦٢ وتوجد حالياً بالمتحف المصرى بالقاهرة) أن انتصار النوبيين لم يكن سهلاً ، كما توضح كيف كان پى متمصراً تماماً وتشير إلى أن مصالح مصر كانت عنده فى المقام الأول .

وفى «لوحة الانتصار» يقول بى : «اسمعوا ما فعلت ، متفوقاً على الأسلاف ، أنا الملك ، صورة الإله . . . الذى خرج من الرحم موسوماً بسمه الحاكم . . . بى محبوب آمون» . وكان لابد لى من تشجيع قواده على القتال بحماس ضد المقاومة المصرية ويطلب منهم إبلاغ المصريين أن «آمون هو الإله الذى أرسلنا ! وعادة ما كان بى يعفو عن الملوك الصغار الذى يعارضونه ، ولكن بعد أن يصادر ممتلكاتهم وكنوزهم وخيلهم ؛ فقد عفا عن تف نخت التائب والمهزوم الذى اعترف ممتناً بـ . . . أنك لم تضربنى بالقدر الذى يتفق مع الجريمة (التي ارتكبتها)»^(١٤٧) .

هاهو بى يحكم مصر باسم الإله الرئيسى الطيبى والقومى آمون . وكشأن الفراعنة الهكسوس والليبيين من قبله ، اتخذ بى كل الألقاب والعادات المصرية . وعلاوة على ذلك قام بمحاولة لإحياء الثقافة والديانة المصرية بدلاً من فرض الأشكال الثقافية والدينية الكوشية .

وكان الفراعنة الكوشيون المتعاقبون يرغبون بوضوح فى الحفاظ على سلام مصر ووحدتها ، وأكدوا على دورهم باعتبارهم متممين للتاريخ المصرى القديم . وربما أفصح عن تلك الرغبة واقعة حجر شباكا الذى يُفترض أن الكوشيين حاولوا بها توثيق دورهم كمتممين لثقافة المصالحاة المصرية القديمة وكذلك تعزيز الوحدة المصرية السلمية والمصالحة فى الحاضر . وكما رأينا ، فقد زعم الفرعون شباكا (ح . ٧١٦-٧٠٢ ق . م) شقيق بى وخليفته أنه عثر على النص الذى نقشه على الحجر فى بردية بمعبد پتاح بمنف يعود تاريخها إلى الدولة القديمة (ح . ٢٦٨٦-٢١٨١ ق . م) . وكما رأينا فى الفصل الرابع ، هناك أسباب وجيهة لتصديق هذا الادعاء . فبنسب شباكا كتابات عصره ، الذى يعلى من شأن السلام والمصالحة ، إلى عصور قديمة عزز فيها «الإله العظيم» السلام والمصالحة بين حورس وست ، لم يفعل أكثر مما فعله الفراعنة والكهنة المصريون مراراً على مدى ما يزيد على ٢٠٠٠ سنة ؛ حيث كانوا يغيرون الديانة والآلهة والأساطير المصرية ويحولونها ويزامنونها لأغراض الضرورة السياسية أو الدينية ، أو حتى لمجرد النزوة والهوى .

كان لدى الكوشيون رغبة شديدة فى أن يكونوا مصريين من الناحية الثقافية وأن يحكموا مصر بشكل جيد وبطريقة سلمية . ولكن المصريين كانوا يرون أنه لا يهم ما يفعله الكوشيون أو لا يفعلونه ، فهم أجنب ؛ وبذلك فلن يمكنهم فعل أى شىء بطريقة صحيحة . وظل الاستياء من الحكام الكوشيين الأجانب قويا باستمرار . وعلاوة على ذلك فإنه برغم جهود الكوشيين لإحداث تجديد دينى ، كان الحكم الكوشى مزيداً من التدهور فى حيوية الديانة المصرية .

فى ح . ٦٧١ ق . م ، غزا الآشوريون مصر ، وفى ح . ٦٦٩ ق . م ، نصب آشوربانيبال (المتوفى ح . ٦٢٦ ق . م) الفرعون الصاوى نكاو الأول (ح . ٦٧٢-٦٦٤ ق . م) حاكماً تابعاً له فى الوجه البحرى . وفى عام ٦٦٤ عاد آشوربانيبال إلى مصر وهزم الكوشيين هزيمة حاسمة . وفى تلك الأثناء نهب مدينة طيبة حيث معبد آمون الكبير فى عام ٦٦٣ ق . م ، وهو الحدث الذى كان له أثره العميق على الشعب المصرى والدولة المصرية . فقد كان نهب طيبة أكبر إهانة للمصريين .

أصبح الفرعون پسماتك الأول (ح . ٦٦٤-٦١٠ ق . م) من الأسرة السادسة والعشرين الصاوية حاكم مصر الموحدة . وكان من الناحية الرسمية حاكماً تابعاً للآشوريين ، إلا أنه كان مستقلاً إلى حد كبير فى حقيقة الأمر .

قام پسماتك الأول بمحاولات أخرى وأقوى لإحياء الديانة والثقافة المصرية . ومع ذلك كانت تلك المحاولات تتعلق بتكرار الأشكال الفنية القديمة وإبراز عبادة الحيوان أكثر من تعلقها بالمجتمع النابض بالحياة والنشاط . وربما كان الإنجاز الفنى والمعمارى الصاوى الأساسى فى بناء المعابد وخاصة فى تجديد معبد نيت فى سايس ، وربما كان أكبر فشل دينى فى توسعة عبادة الحيوان ، بالرغم من التكلفة الاقتصادية الضخمة لذلك .

نجحت محاولات إحياء النفوذ السياسى المصرى نجاحاً جزئياً ، إلا أن مصر بقيت فى ظل كل من الآشوريين ونفوذ البابليين المتزايد . وعلاوة على ذلك كانت تعتمد اعتماداً كبيراً على المرتزقة اليونانيين والأناضوليين والليديين والكاريين (*) .

(*) نسبة إلى كاريا الواقعة فى الجنوب الغربى من آسيا الصغرى وتظل على بحر إيجه - المترجم .

فشلت محاولة نكاو الثانى (ح . ٦١٠-٥٩٥ ق.م) لإحياء دور مصر كفاعل مهم فى التوازن السياسى والعسكرية فى شرق المتوسط فشلاً ذريعاً حين هزم نبوخذ نصر البابلى (ح . ٦٠٥-٥٦٢ قزم) جيشه فى قرقيش فى عام ٦٠٥ ق.م . ومرة أخرى أجبرت مصر على التراجع إلى أراضيها وكانت قرقيش تمثل هزيمة كبيرة أخرى ضمن تردى مصر .

هاجم پسماتك الثانى (ح . ٥٩٥-٥٨٩ ق.م) النوبة فى عام ٥٩٢ ، ربما لإثبات أن مصر لا تزال قوية ، وربما لكى يبين للنوبيين من هو صاحب النفوذ ، وربما ليتنقم لمائة عام من الاحتلال النوبى لمصر ، ولكن لم يعد هناك أى مجال للحديث عن استعمار النوبة أو أى بلد آخر استعماراً دائماً .

التدهور فى العصر المتأخر وأكثر أنساق عبادة الحيوان التي جرى اختراعها تعقيداً

كان التدهور الدينى والثقافى المصرى يمثله الارتداد إلى عبادة الحيوان المتعصبة وزيادة استخدام تكتيكات السحر ، حكا ، والتمايم . وجرى ذلك فى جو من الرفاهية الاقتصادية ، غير أنه كان هناك شعور داخلى بالذل والمهانة . وكانت عبادة الحيوان وممارسات حكا المفرطة على الدوام جوانب أساسية من الديانة وأساليب الحياة المصرية ، ولكنها أصبحت اعتباراً من العصر المتأخر (ح . ٧٤٧ ق.م) على وجه التقريب مشوبة بالأصولية والتعصب . وبعد الغزو الفارسى فى عام ٥٢٥ ق.م ازداد هذا الاتجاه اتساعاً وربما بلغ ذروته فى عصر بطليموس الأول سوتير (ح . ٣٠٥-٢٨٥ ق.م) . ويبدو أن المصريين قاموا بمحاولات يائسة للتعلق بأهداب ما تبقى من ديانتهم ؛ وقد فعلوا ذلك بإبراز مقاربتهم السحرية وخاصة معتقدات عبادة الحيوان وممارساتها .

وكان أكثر الأوصاف حياداً لمدى عبادة الحيوان المصرية المتعصبة هو الذى قدمه هيرودوت فى كتابه «التواريخ» . ويخبرنا هيرودوت أثناء وصفه لما رآه حوالى عام ٤٤٠ ق.م إبان الاحتلال الفارسى أن «هناك الكثير من الحيوانات المنزلية» . «المصريون هم الشعب الوحيد الذى يحتفظ بحيواناته معه داخل المنزل» . «كل (الحيوانات) . . . يُعتقد أنها مقدسة» وأن «لكل نوع [من الحيوانات] حراس معينون . . . ويرث الابن هذه الوظيفة عن أبيه . [إنهم] يصلون للإله المكرس له الحيوان ، حيث يحلقون رءوس

أطفالهم كلها أو نصفها أو ثلثها، ويزنون الشعر . . . ويعطى وزن الشعر من الفضة لحارسة المخلوقات التى تشتري به سمكاً وتطعمها . . . من يقتل أحد هذه المخلوقات عامداً متعمداً يعاقب بالموت . وإذا قتله غير متعمد يدفع مقدار العقوبة التى يحددها الكهنة . ومن يقتل طائر أبى منجل أو صقراً عامداً متعمداً، أو عن غير عمد، لابد أن يموت عقاباً له على ذلك» (١٤٨).

كانت عبادة الحيوان رائجة وواسعة الانتشار فى مصر، وقد أصبحت فى بعض الأحيان الأشكال الأساسية للتدين . ولارتباط عبادة الحيوان بسحر الصيد والطوطمية وعبادة الطبيعة وحيوية الطبيعة، فقد تغلغلت فى الديانة التعددية المصرية (كما تغلغلت فى ديانات ما بعد العصر الحجري الحديث كافة تقريباً)، ولكن المصريين قطعوا شوطاً أكبر من أى شعب قبلهم ومن المؤكد بعدهم بالنسبة لعبادتهم الحيوانات وارتباطهم بها . وكان شكل المعبودات المصرية التى لها رأس حيوان وجسم إنسان طريقة مميزة لتصوير الآلهة والإلاهات . ومع ذلك فإنه من السخف أن نفترض - كما يفترض البعض - أنه على امتداد تاريخ الديانة المصرية كله كان توقيير الحيوانات المفهوم اللاهوتى المحورى أو أن توقيير الآلهة فى شكل الحيوانات كان الطريقة الأساسية وليس مجرد أحد أشكال التوقيير الكثيرة .

وعلاوة على ذلك يقدم لنا ذلك العدد الكبير من الأعمال الفنية التى تشير إلى الحيوانات صورة مناقضة . فمن الواضح أن بعض الحيوانات المحددة كانت مقدسة بالفعل وآلهة بحق ؛ ليس من الناحية الرمزية فحسب، بل فى الواقع أيضاً . ومع ذلك فكثيراً ما يكون هناك تحدُّ فى تمييز أين كان المصريون يشيرون إلى أحد الآلهة باعتباره حيواناً وأين كان يُنظر إلى أحد الحيوانات على أنه مستودع لإله، أى باعتباره بيت الإله، وكأحد جوانب شكله الأساسى وتحليلاته .

تتضح قدسية الحيوان فيما يتعلق بحيوانات مفردة لها علامات خلقية خاصة وليس كل الحيوانات من النوع نفسه ؛ فهناك العجل أپيس باعتباره تجسيداً للإله الخالق پتاح وهو حى وإله الحياة الآخرة أوزيريس وهو ميت (فى منف)، والعجل منفيس باعتباره

تجسيداً لإله الشمس رع (فى هليوپوليس)، والعجل بوخيس باعتباره تجسيداً لإله الحرب مونتو (فى هرمونثيس)، والبقرة أحت المرتبطة بالعديد من الإلاهات الأمهات وخاصة الإلهة الأم وإلهة الحب حتحور (فى دندرة)، والتمساح المرتبط بإله المياه والخصوبة والشمس سوبك (فى الفيوم).

كانت تلك الحيوانات فحسب، وخاصة العجل أيس، هى التى أصبحت بالفعل آلهة عن جدارة مع وجود صلات غامضة فقط مع الآلهة المقترض أنها تجسدها. وكانت تُعبد فى المعابد بنفس الطقوس والقرايين الخاصة بتمثيل الآلهة والإلاهات التى تجسدها من الناحية النظرية. كما أنها كانت تُستخدم كوسيط للوحى، حيث كانت هناك طقوس يوجّه فيها سؤال، فإذا أكل أيس الطعام المقدم له بعد ذلك كان ذلك بشير خير، أما إذا رفض أن يأكل الطعام كان ذلك نذير شؤم. وعند موت تلك العجول كانت تحنط هى وأمها (التي ينظر إليها على أنها الإلهة حتحور) وتقام لها جنازات كجنازات البشر وتصبح أوزيريس فى الحياة الآخرة، كالbشر. وكانت بعض توابيت العجل أيس على قدر كبير من الإتقان وتزن ٨٠ طناً. وبعد ذلك كانوا يختارون عجلاً جديداً على رأسه مثلث أبيض وأهلة على جانبية ويصبح أيس. وقد عُثر فى السرايوم بمنف على أكثر من ٦٠ عجل أيس ومليون ونصف المليون من طيور أبى منجل. وفى جبانة تونة الجبل بهرموپوليس، عُثر على ما لا يقل عن أربعة ملايين من طيور أبى منجل المحنطة. والمعنى الضمنى لذلك معروف، وهو أن العجول أيس كانت آلهة مكتملة وأن طيور أبى منجل كانت أفتاشاً.

تغيرت تلك الأحوال تغيراً كبيراً أثناء عصر الدولة الحديثة (اعتباراً من ح. ١٥٥٠ ق.م). فقد كانت الآلاف من الحيوانات فى تلك الفترة تُربى فى المعابد. وشيئاً فشيئاً أصبح هناك خلط بين تلك الحيوانات والآلهة نفسها. وكان كل معبد يربى المئات وأحياناً الآلاف من الحيوانات فى حظائر خاصة؛ فكانت طيور أبى منجل والقردة فى هرموپوليس مكرسة لإله القمر والحكمة تحوت ذى رأس أبى منجل أو القرد، وكان الإوز فى الكرنك بطيبة مكرساً للإله الرئيسى آمون رع، وكانت التماسيح فى الفيوم مكرسة لسوبك، وكانت القطط فى بوباسطة بالدلتا مكرسة لباستت باعتبارها قطة وعين القمر، وكانت هناك كذلك صقور وكلاب وجعارين وسمك... إلخ.

فى عصر الانتقال الثالث (اعتباراً من ح . ١٠٦٩ ق . م)، كان موقف التوقير المتعصب فيما يتعلق بالحيوانات نذيراً جلياً بالارتداد إلى أكثر أشكال عبادة الحيوان تطرفاً التى وجدت فى العصر المتأخر (ح . ٧٤٧ ق . م)، بعد فترة طويلة من تخلى معظم المجتمعات الأخرى عن عبادة الحيوان .

فحينذاك كانت الحيوانات كافة مقدسة من أجل أحد الآلهة أو إحدى الإلهات ؛ فكل الجعارين عوض عن خبىرى رع ، وكل القبط عوض عن باستت ، وكل طيور أبى منجل والقردة عوض عن تحوت ، وجميعها يتمتع بمكانة مقدسة ويُعبد ويحفظ . وأصبحت كل الحيوانات فى النوع المقدس تجسيدا للآلهة المرتبطة بها ولم تعد تقرر فحسب باعتبارها أفتاشاً أو وسطاء أو حتى أوجهاً للآلهة ، بل بصفتها التجليات الأساسية للآلهة نفسها . وأصبحت العجول والأبقار والكباش والصقور وطيور أبى منجل والقردة والكلاب والأرانب البرية أكثر الآلهة الحيوانات شعبية ، بل إن السمك والنمس والنعام والتماسيح والغزال والضفادع وحتى الفئران كانت تقرر . وكان هناك الكثير من أنواع الحيوانات المقدسة حتى أن الحيوانات كافة تقريباً ، مع استثناء ملحوظ للحيوانات المرتبطة بالإله الشرير حينذاك ست ، كانت تعتبر الأشكال الأساسية للآلهة والإلاهات نفسها ، فى مكان أو فى آخر .

أدى هذا إلى ظهور أشكال متطرفة من المعتقدات الخرافية والعنف والهستيريا . وكانت تُبذل جهود كبيرة باستمرار لتحديد أى حيوان بعينه فى نوع من الأنواع هو التجسيد الفعلى للإله عن جدارة (وخاصة العجلان أيس ومنقيس) ، ولكن فى العصر المتأخر أصبحت تلك الممارسة أقرب إلى الأصولية المتعصبة منها إلى اللاهوت . وشاعت ممارسات مثل شرب الماء من بركة معبد الفيوم ، حيث كان سوبك مجسداً فى التمساح الذى يلبس أقراطاً ذهبية .

مع أن بالإمكان الرجوع بدفن العجول والبقر والكلاب إلى عصور ما قبل التاريخ فى مصر ، كما ظل هناك قدر كبير من تحنيط الحيوانات ودفنها بعد ذلك ، وخاصة العجلان أيس ومنقيس ، فقد اتسعت تربية الحيوانات فى حظائر المعابد اتساعاً كبيراً وقامت جبنات ضخمة للحيوانات فى أنحاء مصر . وصاحبت ذلك ممارسة قاسية كان

يجرى فيها تجويع الكثير من الحيوانات التى تُربى حتى الموت، ثم تحنط وترسل إلى الحياة الآخرة. وبالإضافة إلى المدلول الدينى والصلة بحقيقة أنه عمل ورع وقيم أن تدفع تكلفة تحنيط ودفن أحد الحيوانات، حيث يصبح للمشتري حينئذ خط ساخن مع الإله مثلاً فى المومياء الفتش ويمكنه الاتصال مع الموتى فى الحياة الآخرة دوات. وكان هناك الملايين، بالمعنى الحرفى للكلمة، من الحيوانات التى يجرى تربيتها معروضة للبيع والتضحية أو التحنيط أو الدفن أو للاستخدام كأفتاش شخصية. وكانت هذه التجارة المزدهرة مصدراً مهماً لدخل الكهنة بالقدر الذى كان يؤدى فى كثير من الأحيان إلى بيع مومياوات مزيفة.

أصبح مئات الآلاف من التماثيل الصغيرة للحيوانات، وخاصة القطط والصقور البرونز ليس مجرد أفتاش بل كألهة حقيقية. وباتت حينذاك التماثيل، التى شاعت باستمرار شيوفاً كبيراً باعتبارها طلاس وتعاويد، تُنتج على مستوى صناعى، وكانت فى العادة من القاشانى ويبيعها الكهنة. وكانت تلك هى الحالة على نحو خاص بالنسبة لعيون حورس، واجت، التى تجلب الرفاهية والصحة، وقوة الحياة، عنخ، وأعمدة «الثبات»، چد، و«العقد الحامية» الخاصة بإيزيس، تيت، وجعارين البعث، خبرى.

كان العنف والموت من نصيب هؤلاء الذين يؤذون حيوانات بعينها، ولو بغير قصد، ويأكلونها، ولو بدافع من الجوع الشديد. وكان التعصب والعنف والحب على نحو خاص من الوفرة فيما يتعلق بالقطط فى العصر المتأخر. فقد أصبح القط الحيوان المدلل المفضل لدى المصريين وكانت كل أسرة بالفعل لديها قط يُفترض أنه يجلب للبيت جواً حلواً ولطيفاً وخصباً. واستخدم المصريون الكلمة المستمدة من صوت القطط «ميو»، تسمية لها. وكانت القطط تُحمى من الأذى والطيش وهى حية ويكون الحداد عليها بحلق الحواجب عند موتها. وكثيراً ما كانت تحنط وتدفن فى جبانة مدينة الإلهة باستت، بوباسطة، فى الدلتا.

وشيثاً فشيئاً صارت حامية القطط وربة الموسيقى والرقص باستت الإلهة الخيرة التى لها رأس قطه، ولكنها بدأت حياتها فى عصر الأسرات المبكر (ح. ٣١٠٠ ق.م) والدولة القديمة (ابتداء من ح. ٢٦٨٦ ق.م) كإلهة غيورة لها رأس لبؤة وظلت مرتبطة

باحتحور وسخّمت فى قدراتها الخاصة بالمدمرة العنيفة ذات رأس اللبؤة . وربما كان تحولها من اللبؤة العنيفة إلى القطّة الرقيقة الخنونة أمراً يبعث على الطمأنينة إلى حد كبير .

وربما جرى تأليه القطط البرية قبل استئناسها باعتبارها طواطم وشعارات محلية ولأنه كان يُنظر إليها من الناحية الميثولوجية على أنها قاتلة الثعابين . وكان رع فى دوره الخاص بقتل الثعبان الشرير أبوفيس يصوّر فى كثير من الأحيان على أنه قط . وربما استأنس المصريون القطط لأنها كانت مفيدة على نحو خاص فى حماية شئون الغلال من الفئران ، وكانوا هم أول من استأنسوها حوالى عام ٣٠٠٠ ق.م . وبعد ذلك التاريخ انتشرت القطط المستأنسة فى أنحاء العالم . وكما يعرف كل محبى القطط ، فإن الموقف الغامض منها ما زال على قوته حتى الوقت الراهن .

كانت الكلاب (وتسمى «إيويو» كصوت نباحها) ، وكلاب الصيد على نحو خاص ، حيوانات منزلية مدللة وحراساً ، خاصة فيما بين النبلاء . وكانت تُستخدم كذلك لتنظيف البيت من الفئران . ومع ذلك كان هناك قدر من الغموض يرتبط بها أكثر من القطط . وكانت الكلاب تحظى بالاحترام ويُطلق عليها أسماء تتصل بالشجاعة مثل «الجسور» ، ولكن كان يُنظر إليها كذلك على أنها ذليلة إلى حد بعيد؛ فقد كان العبيد والأسرى يسمون أحياناً «كلاب الملك» . والآلهة المرتبطة بالكلاب أو بنات آوى كثيرة وتحظى بالتبجيل والتوقير ، وخاصة الإله أنوبيس حامى التحنيط والمقابر و«فاتح الطرق» وهواوت .

لم يحتفظ المصريون بمفاهيم للإلهية والخوف والاحترام تتعلق بالحيوانات تعود إلى عصور ما قبل التاريخ فحسب ، ولكن من الواضح أنهم انتهوا أكثر من معظم الشعوب الأخرى إلى أن الحيوانات تستحق الحب . ويبدو أن المصريين كانوا يحبون الحيوانات بطبعهم وبطريقة يفهمها الكثير من محبى الحيوانات المدللة والمجتمعات المعنية بالبيئة . وكانوا يبدون رقة للحيوانات وكانت تأسرهم الصلة الحميمة والتعاطف مع الحيوانات . ولكن الجانب السلبي فى المسألة الذى قضى على جزء كبير من الجانب الإيجابى هو أن هذه العاطفة استبدت بهم بشكل واضح ومتكرر ، وخاصة فى العصر المتأخر .

ما لم نفترض بطيش أن عبادة الحيوانات يمكن أن تمثل بصورة صحيحة شكلاً من أشكال الديانة المتطورة، فسوف يتعين علينا النظر إلى بروز عبادة الحيوان في مصر على أنها تراجع عن معتقدات أكثر تطوراً وتعقيداً. وكان من المدهش بالفعل أن يتورط المصريون في نوع من التطور العكسي فيما يخص عبادة الحيوان منذ عام ٣٠٠٠ ق.م على أقل تقدير بالإبقاء على صورة الآلهة بأشكال حيوانية أو برءوس حيوانات، بل وإبراز ذلك في بعض الأحيان، بينما هجرت المجتمعات الأخرى ذلك التصوير. والحقيقة المجردة هي أنه بينما هجرت معظم الشعوب عبادة الحيوان شيئاً فشيئاً، لم تهجرها مصر، وفي العصر المتأخر كانت صور الحيوانات مجرد قمة الجبل الجليدي الديني الذي بات مثقلاً بعبادة الحيوان وظل كذلك حتى نهاية التاريخ المصري.

في القرن الأول ق.م قال ديودور الصقلي إن رومانياً قُتل لقتله قطعاً مصادفةً. وفي القرن الأول الميلادي وصف بلوتارخ (ح. ٤٥-١٢٥ ميلادية) في «إيزيس وأوزيريس» ممارسات متعصبة من عبادة الحيوانات في مصر. وهو يروى لنا أن المدن المجاورة لليكوپوليس (زواتي) وأوكسيرينكوس (هر مدجد) حاربت بعضها لأن ليكوپوليس كانت تعبد الكلاب/ الذئب وكان أوكسيرينكوس تعبد السمك وتأكل الكلاب. وسخر بلوتارخ من عبادة الحيوان باعتبارها «ممارسات سخيفة» دفعت «الساخرين» إلى «الإلحاد»، ومع ذلك فقد عبر بطريقة تدعو للاستغراب عن تفهم جزء كبير منها، بما في ذلك شرب الماء الذي كانت طيور أبي منجل تشرب منه. وفي حماسه للدفاع عن الدين وخاصة التعددية، حاول بلوتارخ العقلاني الخروج إلى ما وراء غير العقلاني، وإلى ما وراء الصفات الخارجية للحيوان في نسق الآلهة المصرية وفي قوى الطبيعة وفي الصفات العميقة للوجود البشري؛ فقد عقلن عبادة الحيوان المصرية بأن لها حدة ذهن و«منفعة» و«مزية»^(١٤٩).

ليس هناك تفسير مُرضٍ لازدهار عبادة الحيوان في مصر بعد فترة طويلة من احتقار الديانات التعددية الأخرى لعبادة الحيوان وتحويلها عبادة الحيوان بصورة كبيرة إلى استفادة من الصفات الحيوانية كمجاز حيواني الشكل وليس واقعاً. ويظل التفسير

الأبسط هو أن المصريين لم يكونوا متشبثين بممارساتهم الدينية فحسب بل إنهم أبرزوا بعضها كرد فعل للانحطاط والتردى الدينى والسياسى والعسكرى اعتباراً من القرن الثانى عشر ق.م وحتى غزو القوى الأجنبية، بدءاً من الفرس، التى سخرت من ممارساتهم الدينية. وعلى أى الأحوال فلا شك فى أن عبادة الحيوان المتشددة المغرقة فى التبسيط إبان العصر المتأخر مسخت الديانة المصرية المعقدة.

الحكم الفارسى وبداية نهاية مصر

رغم هزيمة الصاويين فى قرقيش فى عام ٦٠٥ ق.م، فقد أعادوا بناء مصر المركزية المزدهرة. غير أن شيئاً ما كان غائباً. ذلك أن توهج الديانة القديمة أخذ يخبو وكان يحل محله اضمحلال الممارسات الدينية. وكانت لدى الصاويين رغبة عارمة فى تجديد لب الحياة المصرية، أى الدين، غير أنهم كانوا، شأنهم شأن الكوشيين من قبل، يشرفون على بداية نهاية النسق الدينى السياسى المصرى شديد التعقيد والشمول.

بحلول عام ٥٢٥ ق.م كان الاقتصاد المصرى لا يكفى لتمويل المجهود الحربى ضد الفرس. وعلاوة على ذلك فقد اتضح أن المرتزقة اليونانيين الذين استأجرهم المصريون لا يُعوّل عليهم. وبدأت الفترة الأولى من الاحتلال الفارسى لمصر (٥٢٥-٤٠٤) ق.م.

وإذا كان معظم علماء المصريات والمؤرخين يتفقون على أنه بحلول ذلك الوقت كانت مصر محاكاة باهتة لماضيها المجيد، فإن هناك اختلافاً كبيراً فيما يتعلق بالوقت الذى بدأ فيه هذا كله وما إذا كان هذا يعنى التدهور أم التدهور النسبى أم نهاية مصر القديمة فى حد ذاتها. وقال چون أ. ويلسون إنه منذ ما بعد ١١٠٠ ق.م أصبحت مصر حسب زعم الآشوريين «بوصة محطمة»، وكانت «أسطورة كبيرة ومثيرة للإعجاب وتمثلاً ضخماً أغشاه النعاس وقد بلغ من الكبر عتياً». وكان و. ستيفنسون سميث وسيريل ألدرد لهما رأى مشابه وحددا بداية العصر المتأخر، بما فيه من مشاكل خطيرة وضمحلل، بعصر الانتقال الثالث الذى يبدأ فى عام ١٠٦٩ ق.م. ويشير نيكولا جريمال إلى عصر الانتقال الثالث على أنه بداية «المرحلة الأخيرة». واتخذ ك. أ. كيتشن موقفاً معارضاً إلى حد ما؛ فهو يفضل وصف الفترة التالية لعام ١١٠٠ ق.م

بأنها «عصر ما بعد الإمبريالية»، غير أنه يعتقد أن عصر الانتقال الثالث (الذى يرى أنه يمتد من ١١٠٠-٦٥٠ ق.م) كان «أبعد ما يكون عن الفوضى... وبذلك لم يكن انتقالياً فحسب، بل مهماً كذلك فى حد ذاته». ويشير أ.هـ. جاردنر إلى «تأكيدات الاستقلال الأخيرة» فى الأسرة السادسة والعشرين (ح. ٦٦٤-٥٢٥ ق.م) ويقول إنه مع حلول عهد الفرعون أبريس^(*) (٥٨٩-٥٧٠ ق.م)، «بات التاريخ المصرى مدمجاً إلى حد كبير فى تاريخ الشرق الأوسط واليونان...» وفى عهد [البطالة، اعتباراً من ٣٣٢ ق.م]، كانت مصر أرضاً أصابها التغيير...»^(١٥٠).

على أية حال، فمهما كانت محاولات مصر وما حققتها من نجاح فى القيام بدور إمبريالى، فمن المؤكد أنها كانت «ما بعد إمبريالية» إلى حد كبير بعد عام ١٠٦٩ ق.م مقارنة بدورها الإمبريالى السابق. وحتى إذا بقى جزء كبير من العظمة والأبهة فمن المؤكد أنه كان فى «الطور الأخير» مقارنة بما كان لها من عظمة وأبهة عبر الحدود فيما مضى. لقد فقدت إمبراطوريتها وكانت عاجزة عن تحقيق انتصار عسكري فى آسيا إلا على القوى الصغرى مثل إسرائيل، وقد أعيدت بشكل متوال إلى أرضها وكثيراً ما اضطرت إلى العيش فى ظل أنظمة وممالك صغيرة منافسة. كما كانت سيطرة الأجانب عليها فى ازدياد أو كانت تدين بنوع من الولاء للقوى الأجنبية. وحتى إذا ضمنا الفترات الخاصة بنوع من الولاء الأجنبى وبالتالى عدم الاستقلال التام، منذ ١٠٦٩ ق.م حتى الغزو اليونانى فى ٣٣٢ ق.م، فسنجد أن مصر حكمها المصريون نصف هذه المدة تقريباً فحسب.

قبل أى اعتبار آخر، كانت مصر «بوصة محطمة» وكانت تفقد جوهر نسقتها، وهو دورها الدينى الريادى شديد الحيوية. إذ كانت الديانة المصرية قد فقدت حيوتها وتركزت على مجرد احترام المعتقدات القديمة وإبرازها فى جو أدى بالإضافة إلى

(*) رابع ملوك الأسرة السادسة والعشرين، واسمه المصرى هو واح إيب رع - المترجم.

Wilson, John, The Burden of Egypt, pp. 289-291, 317, Smith, W. Stevenson, The (١٥٠) Art and Architecture of Ancient Egypt, p. 231, Aldred, Cyril, The Egyptians, p. 170, Grimal, Nicolas, A History of Ancient Egypt, p. 309, Gardiner, Alan, Egypt of the Pharaohs, p. 352, 355 and 382 and Kitchen, K.A., the Third Intermediate Period, pp, xi-xii.

التحولات الأخرى إلى التراجع إلى عبادة الحيوان المتطرفة والتعصب المعمم الذى اتسمت بها الديانة المضمحلة . ومن المفارقة أن مصر كانت فى تلك الفترة آخذة فى تحويل رواية البنى الدينية والمجتمعية التى لا تتغير أبداً إلى واقع . فبعد أكثر من ألفى عام كانت مصر فى سبيلها لأن تفقد مرونتها غير العادية، وقدرتها على التغير وعلى التكيف مع أية ظروف بينما تدعى بدهاء أنه لم تحدث أية تغيرات .

ربما كان أحد أكثر الآراء حدة بشأن ركود مصر هو رأى جيمس هنرى برستد الذى حدد بشكل مطلق نهاية «تاريخ التميز» لمصر بأنه فى عام ٥٢٥ مع الغزو الفارسى . واستنتج برستد أن «سقوط مصر وانتهاء تاريخها المميز كان بالفعل حقيقة لا رجعة فيها قبل أن يطرق قمبيز أبواب بلوزيوم» (*) [حيث هُزمت جيوش پسماتك الثالث، ح . ٥٦٢-٥٢٥ ... [البولة الصاوية . . . كانت لها صلة قليلة بالماضى، وربما لم تكن لها أية صلة به . فقد كانوا فى الأصل غير مصريين مثلهم مثل البطالة الذى أعقبوا الفرس . . . وإذا كان تفجر ضعيف للشعور الوطنى قد مكّن هذا المصرى أو ذاك من التخلص من النير الفارسى لفترة وجيزة، فقد يمكن تشبيه تلك الحركة بتقلصات تشنجية . . . فارقتها الحياة الواعية منذ زمن بعيد . ومع سقوط پسماتك الثالث أصبحت مصر تنتمى إلى عالم جديد أسهمت بالكثير فى سبيل تطوره، غير أنه لم يعد فى مقدورها القيام بدور فعال فيه» (١٥١) .

يؤيد بعض نصوص عصر الاحتلال الفارسى لمصر، وخاصة النص الموجود على تمثال أوجا حر رسن الذى عُثر عليه فى معبد نيت بسايس (ويوجد الآن بمتحف القاتيكان)، وجهة نظر برستد . فهناك حالة من التحرر من الوهم فى هذا النص تشير إلى أن النهاية قريبة حتماً، حتى وإن لم يكن الانهيار التام قد حدث بعد .

كان أوجا حر رسن (ح . ٥٥٠-٥١٠ ق . م) قائداً بحرياً فى عهد پسماتك الثالث ومُنَى بهزيمة على أيدي الفرس . كما كان طبيباً، وأصبح بعد الهزيمة كاهناً للمعبد نيت بسايس، «حصن بيتى» (النحلة)، وهو المنصب الذى عينه فيه الفرس . فى تلك الفترة

(*) بوابة مصر الشرقية، وتقع بين مدينتى العريش وبورسعيد وسمّيت الفرما فى العصر الحديث - المترجم .

Breasted, James Henry, A History of Egypt, From the Earliest Times to the (١٥١)

Persian Conquest, pp. 496-497.

كان يُنظر إلى إلهة الحرب لمدينة سايس القديمة والوجه البحرى نيت على أنها أم إلهية، وإلهة أم، وبقرة سماوية عظيمة. وكان أوجا حر رسن يدين بمورد رزقه للفرس، وكان عليه أن يكون حريصاً ومحترماً فيما يتعلق بهم مما يقوله وبـ«رئيس الأراضي الأجنبية كافة، قمبيز» وخليفته داريوس (دارا)، «الذى يحيا للأبد» وكان كذلك «الرئيس العظيم للأراضي الأجنبية كافة وحاكم مصر العظيم».

رغم هذا النوع من اللغة الذى يتسم بالاحترام فيما يتعلق بالأجانب (أشخاص من خاسوت البغيض)، الأمر الذى لا بد أنه دفع أكثر من فرعون من فراعنة الدولة الحديثة المحنطين إلى تمنى الموت الدائم، فإننا نقرأ بين السطور أن أوجا حر رسن نظر إلى ما كان يحدث لمصر على أنه كارثة. وكان أوجا حر رسن متواطئاً مع الفرس - «فعلت ما أمرنى به جلالته» - ومن الواضح أنه كان يريد من الناس قبول الحكم الفارسى لأنه كان يعتقد أنه ليس هناك خيار آخر أمام المصريين. ولكنه كان يريد كذلك أن يريح ضميره وأن يكون متأكداً من قول أشياء طيبة عنه لنيت. وكان أوجا حر رسن يريد، مثل كل المصريين، أن «يبقى اسمه الطيب فى هذا البلد إلى الأبد». وكان يريد أن يفعل كل ما يضمن دخوله الحياة الآخرة، دوات. وزعم أنه كان «طيباً فى بلده» . . . دافع عن الضعفاء . . . حين الاضطراب الكبير . . . وقع فى الأرض قاطبة». وكان «الاضطراب الكبير» تعبير مخفف يعنى هزيمة المصريين والاحتلال الفارسى.

من الواضح أن أوجا حر رسن رأى أن المصريين لا حول لهم ولا قوة ولا بد لهم بالفعل من استجداء الخدمات المتعلقة بديانتهم. وقد اضطر إلى أن يلتمس من قمبيز «طرده كل الأجانب [المفترض أنهم الفرس] . . . فى معبد نيت . . . وهدم كل منازلهم وكل أشياءهم النجسة . . . وإعادة كل العاملين فيه إليه . . .» وكان عليه أن يقنع قمبيز، المفترض أنه يؤمن بتعدد الآلهة، بشأن «عظمة سايس، وبأنها مدينة كل الآلهة الجالسة على مقاعدها للأبد» ويقنعه بأن نيت تستحق مظاهر الحفاوة والتكريم العظيمة لأنها «الأم التى حملت رع واستهلكت الولادة حين لم يكن للولادة وجود بعد . . .» (١٥٢).

كان أوجا حر رسن يتزلف لقمبيز (ح. ٥٢٥-٥٢٢ ق.م) الذى من المؤكد على ما يبدو أنه لم تكن لديه أية حساسية تلقائية تجاه مشاعر المصريين الدينية؛ حتى وإن لم

ينتهك حرمة مومياء الملك أمازيس (أحمس، ح. ٥٧٠-٥٢٦ ق.م) أو يقتل العجل أبيض كما زعم هيرودوت^(١٥٣) وعلى أية حال فليس هناك شك في أن قمبيز حاول الحد من عائدات المعابد وأن كراهية الفرس لم تكن منتشرة. ولا بد أن واحداً من الأعيان مثل أوجا حر رسن كان مدركا لهذا كله؛ إذ يشير إذعانه المعلن إلى كيف اضطّر الشعب المصرى «رفيع المنزلة» (وبالرغم من ديانتته «رفيعة المنزلة») للتواضع إلى حد مخز عند التعامل مع المحتلين الفرس. ولا بد أن الموقف العام كان مهيناً بالفعل، ما لم يكن برستد محققاً إلى حد ما بالطبع؛ فنهاية مصر كانت «حقيقة لا رجعة فيها» ولم يعد المصريون يشعرون بأى شىء أكثر من «تفجر ضعيف للشعور الوطنى» من حين لآخر.

وحتى إذا كان من التطرف رؤية أن النهاية المطلقة لمصر كانت مع الاحتلال الفارسى (كما رأى برستد)، حتى وإن كان ذلك استباقاً للأحداث، فليس من المبالغة القول بأن مصر كانت فى ذلك الوقت بلداً عتيق الطراز وكان يجرى استبعادها شيئاً فشيئاً ليس من النفوذ السياسى الدولى فحسب، بل كذلك من التغيرات الدينية والفلسفية والعلمية والثقافية الرائدة التى كانت تسود العالم فى ذلك الوقت. وحتى إذا كان النظام المصرى من الشمول والانتشار بحيث يجتذب ويحوز الإعجاب ويؤثر ويصد، فقد توقف إسهام مصر الأصلى فى تاريخ الدين والفن والعمارة بالفعل. وكان ما أسماه الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز (١٨٨٣-١٩٦٩) «عصر المحاور» فى القرن السادس ق.م على أشده؛ ولم تكن مصر جزءاً منه.

فى اليونان كان طاليس وأناكسيماندر وأناكساجوراس وكثيرون غيرهم من الفلاسفة العلماء المتعاقبين مثل ديموكريتوس يقوضون أساس الدين نفسه. فقد كانوا يقضون على المقاربة الميثولوجية السحرية للواقع المادى، وكانوا يضعون أسس العقلانية والعلم التجريبي والمادية والبحث الفلسفى الحر والإلحاد والنموذج المثالى للحرية. وسرعان ما أيد فلاسفة مثل سقراط الأخلاق الأكثر أخلاقية، المستقلة عن الدين، وبعد وقت قصير كان ساسة مثل بيريكليس Pericles يصوغون أنساقاً للديمقراطية المحدودة.

(١٥٣) انظر ص ١٥٦، ١٥٧ (الإشارة إلى هيرودوت والعجل أبيض).

وفى يهودا كان النبيان إشعياء وإرميا يغيران التوحيد القومى ويقىمان توحيداً عالمياً حقيقياً أو متكاملأً، ويروجان للأخلاق العالمية المحايدة وأولوية الواجبات الفردية على الواجبات الجماعية والشعائر التى تقام فى المعابد، ويفترضان أن المعاناة ظاهرة إيجابية ويخترعان فكر الملك المسيح المثالى الذى يضع الأمور فى نصابها فى نهاية الأمر .

وفى الهند كان بوذا يعرض مبدأ الإخاء، وإمكانية التنوير للجميع، والقضاء جذرياً على المعاناة من خلال كبت الرغبات كافة . كما كان يُعلّم المعتقدات الخاصة بعدم وجود الروح وبالإله الخالد قبل أن يطيح بتلك المعتقدات التى فى الترايبيتاكا^(*) (السلال الثلاث، تعاليم بوذا) العشرات من مدارس التعبدلين البوذيين المنافسة، وخلال ٢٠٠ عام فقط تطورت إلى تعاليم للخلاص الشخصى تتناقض فى الغالب مع البوذية الأصلية . وفى الهند كان المعلم الجينى^(**) مهاثيراً يضى طابعاً راديكالياً على المبدأ الهندوسى القديم الذى لا يُستعمل كثيراً «أهيمسا»، أى عدم إيذاء الكائنات الحية كافة .

وفى بلاد فارس واجه زرادشت مشكلة وجود الشر وعالجها . وقد اخترع أول إيمان بالأخرويات فيه جنة الحياة الآخرة ثواب للسلوك الأخلاقى الصحيح والجحيم عقاب للسلوك الشرير .

وفى الصين كان كونفوشيوس يجدد النسق التراتبى السياسى والاجتماعى العتيق من خلال إضافة حتمية الأخلاق .

غزا العالم شيئاً فشيئاً هذا المزيج من التقدم والنزعة الطفولية الذى شكّل التغيرات الأساسية بالطريقة التى يرى بها الناس الكون والعالم والأمة والفرد . ولم يكن أى من تلك التغيرات، باستثناء الكونفوشية، متوافقاً مع الديانة المصرية والرؤى المجتمعية المصرية .

(*) كتاب بوذا المقدس، وهذه كلمة سنسكريتية معناها «السلال الثلاث» . وكان تلاميذ بوذا يحفظونه غيباً ويتلونه . وكان مقسماً إلى ثلاثة أقسام، ولذلك كانت اللغات (التي كانت فى الأصل من ورق النخيل) تُحفظ فى ثلاث سلال - المترجم .

(**) ظهرت الجينية فى القرن السادس ق.م مع البوذية وكانت ثورة على النصوص الهندوسية الجامدة ومحاولة للتحرر من سطوة الشيدا وسلطات البراهمة . واتخذت الجينية سبيلاً وسطاً بين الهندوسية والبوذية فأقرت مبدأين من أكثر المبادئ شيوعاً فى الهند وهما مبدأ الكشف إلى أقصى حد ومبدأ الامتناع عن إلحاق الأذى بأى كائن حى . كما اعتنقت فكرتى تناسخ الأرواح وتحرر الروح - المترجم .

كانت مصر طليعة الدين والتنظيم المجتمعي وروحهما ومحركهما منذ بداية عصر الدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦ ق.م). ومن المحتمل أن مصر كانت القدوة فى تلك المجالات، مع أنه لا يمكن إثبات ذلك رسميًا. ولكن فى القرن السادس ق.م أكد إبعاد مصر وابتعادها من الحركة الحديثة الواسعة الجديدة ركودها واضمحلالها. ويبدو أن استخدام ما قاله برستد عن أن نهاية التاريخ المصرى «على نحو مميز» كانت تلوح فى الأفق غير صحيح، حتى وإن قيل إنها لم تقع إلا فى عام ٥٢٥ ق.م، كقوله هو.

ومن الواضح أنه بعد الغزو الفارسى الأول لمصر، لم يكن لدى مصر موارد لعمل أى شىء آخر سوى أن تعايش بصورة أو بأخرى مع فاتحيها، مع وجود فترات وجيزة من الثورة والاستقلال. ومع ذلك فإن القول بأنه لم يكن هناك سوى «تفجر ضعيف للشعور الوطنى» بالنسبة لمصر فى العصور الفارسية لا يأخذ فى الاعتبار أن الصخب المصرى كان لا يزال قائمًا. فقد استمرت مصر بمفردها وفى ظل حكم المحتلين الأجانب فى القيام بأدوار مهمة بين قادة العالم السياسيين والاقتصاديين، حتى وإن كانت تلك العصور العظيمة من التجريب والتجديد الدينى والفنى قد ولّت.

يمكننا من خلال كتاب هيرودوت «التواريخ» الذى كتبه بعد رحلته إلى مصر حوالى عام ٤٤٠ ق.م، أثناء عهد الإمبراطور الفارسى أرتخشاشا (٤٦٥-٤٢٤ ق.م) فى مصر، أن نرى بسهولة احتفاظ المصريين بشعورهم الأسطورى بالتفوق، رغم هزيمتهم القريبة فى التمرد على الفرس (٤٥٦ ق.م). ولكننا نرى كذلك أن مناخًا غامضًا قد ساد ولا شك فى ارتباطه بالتدهور الثقافى وبالحنين إلى الماضى، أى إلى عصور مجدهم القديمة.

بات المصريون فى ذلك الوقت كثيرى التفاخر والتباهى، الأمر الذى قد يكون علامة من علامات الاضطراب وعقدة النقص. فقد أورد هيرودت أن المصريين كانوا يعتقدون أنهم «أقدم شعب على الأرض» (حتى ح. ٦٦٤ ق.م، وبعد تجربة سرية لامعقولة شملت طفلين حديثى الولادة وكلمة «بيكوس»، أى الخبز، نسبوا هذه المكانة إلى الفريجيين^(*)). وكان هيرودوت يرى أن السياق العام هو أن مصر من بين البلدان كافة

(*) سكان فريجيا، وهى إقليم قديم فى وسط آسيا الصغرى، تركيا الحالية - المترجم.

«بها أغلب العجائب ويقدم كل مكان من الأعمال ما يفوق الوصف»، وأن المصريين «متدينون تدينًا يتعدى كل المقاييس، بما يزيد عن أى شعب آخر»، وأنهم يدعون أنهم «أول [من] استخدم أسماء الآلهة الاثنتى عشرة» وأن «أسماء الآلهة كافة جاءت إلى بلاد اليونان من مصر»، وأنهم «كانوا أول شعب يقيم الاجتماعات والمواكب والصلوات الدينية المقدسة» و«أول [من] خصص للآلهة مذابحها وتماثيلها ومعابدها، وأول من حفر الصور على الحجر» وأنهم كانوا «أول [من] حسب بالسنين وجعل السنة تتكون من اثنى عشر قسمًا للفصول... [التي] اكتشفوها... من النجوم» وأنهم اكتشفوا من الأعاجيب أكثر مما اكتشفته الشعوب الأخرى كافة».

لدينا هنا مزيج من الحقيقة والزيف والجهل والخيال. «أقدم شعب على الأرض»؟ ربما كانوا أقدم أمة تشكلت. «أسماء الآلهة الاثنتى عشرة»؟ ربما يشير هيرودوت في الواقع إلى المعبودات التسع للتاسوع، ولكن على أية حال فإنه إذا كان ذلك يعنى أول تسمية للمعبودات، فمن المؤكد أن هذا غير صحيح؛ فقد كانت الآلهة السومرية مسماة من قبل، ومن المؤكد أن اليونانيين «استعاروا» بعض الآلهة من المصريين. «أول التماثيل والمعابد»؟ هذا غير صحيح بالتأكيد، وإن اقتصرنا على ذكر من سبق من نحاتي تماثيل الآلهة وبناء المعابد الأناضوليين والسومريين. «أول من حفر على الحجر»؟ فماذا عن المجدلين قبل ذلك بثلاثين ألف سنة؟ «اثنى عشر قسمًا للفصول»؟ هذه هى السنة الشمسية على الأرجح. وبالنسبة لـ«العجائب» و«الأعاجيب» وكونهم «متدينين تدينًا يتعدى كل المقاييس» فلا شك بالمرّة فى كون هذا صحيحًا.

وحتى فى عام ٤٤٠ ق.م أثرت مصر، وبشكل خاص ثقافتها الثابتة، إن لم تكن كذلك ثقافتها الحية، تأثيراً عميقاً على هيرودوت، وكان ذلك أمراً صحيحاً؛ مع أنه حين يقول «أظن أن روايتهم [أى المصريين] عن البلاد صحيحة»^(١٥٤)، فإنه يصدر حكماً يزيد على كونه غير قابل للتصديق بعض الشيء.

استعاد المصريون الاستقلال التام من ٤٠٤ إلى ٣٤٣ ق.م، وهى الفترة التى تخللت احتلالين فارسين. ولم تشهد تلك الفترة أى إنجاز كبير، مع وضوح ازدهارها

وتجديد الكثير من المعابد . وقد اتسمت بالمزيد من التوسع فى عبادة الحيوان فيما يبدو أنها محاولة أخرى لتعزيز العادات الدينية المصرية التقليدية . وكان المصريون قد صدوا غزوين فارسيين فى عامى ٣٨٦ و ٣٥٠ ق . م قبل أن يتمكن الفرس فى عهد أرتخشاشا أوخوس (حوالى ٣٤٣-٣٣٨ ق . م) من هزيمة مصر واحتلالها فى نهاية الأمر لمدة أحد عشر سنة أخرى قبل أن يُمنوا هم بالهزيمة على أيدي اليونانيين .

تشير لوحة نكتانبو الأول (ح . ٣٨٠-٣٦٢ ق . م) الذى اغتصب العرش وأسس الأسرة الثلاثين (وهى موجودة حالياً بمعبد نيت بمدينة نقراتيس اليونانية الكبيرة بالدلتا) إلى أن الفرعون كان مهموماً جداً بمكانته : «العاهل القوى الذى يحمى مصر» ، الذى يعى أن عليه «الحفاظ على كل ما فعله الأسلاف» وربما انشغل بما يتوقعه الناس منه : «نكتانبو» الذى يفعل الخير للمخلصين ، ويمكنهم أن يناموا حتى يطلع النهار . . . » (١٥٥)

كان آخر الفراعنة أبناء مصر هو نكتانبو الثانى ، سنجم إيب رع ، (٣٦٠-٣٤٣ ق . م) . وبعد ذلك أعاد الفرس احتلال مصر ، حيث استعملوا هذه المرة أساليب أكثر قمعاً لتحطيم الروح المصرية . أما ما سيحدث على أيدي اليونانيين ، وبالوسائل الثقافية أكثر من الحربية ، فهو ما يعنى الدمار الفعلى لمصر المصرية .

الحكم اليونانى والرومانى : نهاية مصر المصرية

ربما كان أكثر تواريخ نهاية التاريخ المصرى إقناعاً هو ٣٣٢ ق . م مع الاحتلال اليونانى والتسلل المستمر للتأثيرات الهلينستية ثم هيمنتها .

يرى نيكولا جريمال (المولود فى ١٩٤٨) أن هزيمة نكتانبو الثانى (٦٣٠-٣٤٣ ق . م) على أيدي الفرس كانت «نهاية مصر ككيان مستقل» ، وأن تلك هى الفترة التى اعتباراً منها «لم يعد المصريون سادة مصيرهم» . وهو يعتقد أنه اعتباراً من فتح الإسكندر مصر «كان تاريخ مصر بعد ٣٣٢ ق . م لا ينفصل عن تاريخ العالم اليونانى» ، ولكنه لا يعتقد أن «مصر فقدت هويتها بالفعل» فى ذلك الوقت ؛ بل إن «الرغبة فى الحفاظ على النقاء الأصيلى للثقافة المصرية بلغ فى النهاية حالة من الركود» . ومع «الحضارة التى نمت فى

الإسكندرية... ربما لم تكن مصر قد اختزلت بعد إلى الدور الغريب الذى كان عليها القيام به بالنسبة لروما، ولكن من المؤكد أنها كانت شيئاً من الماضى. كان هناك إصرار على الحفاظ على المظاهر... ولكن هذا لن يكون تاريخ الشعب المصرى...» (١٥٦).

بعد هزيمة اليونانيين المقدونيين للفرس فى عام ٣٣٢ ق.م، استولى الإسكندر على مصر بدون أية مقاومة مصرية. بل إن الإسكندر قبل بالترحيب باعتباره محرراً من الاحتلال والاضطهاد الفارسى، وأعلنه كهنة معبد آمون الحاكم للإله للعالم. ومن المؤكد أن المصريين لم يدركوا ما كانوا يُدخلون أنفسهم فيه، وهو السياسة اليونانية الماكرة التى سوف تقضى فى النهاية على ثقافتهم ولغتهم وديانتهم، الأمر الذى لم يمارسه الفرس قط بوعى وعلى نطاق واسع، رغم الادعاءات المتعلقة بقمييز. وكان الاحتلال والقمع الفارسيان علنيين، أما القمع اليونانى للقيم المجتمعية المصرى فكان خفياً، ولكنه أشد قسوة من أى شيء مارسه الفرس. فقد قضى اليونانيون على مصر المصرية.

كانت مصر فى ظل الحكم البطلمى اعتباراً من ٣٠٥ ق.م مستقلة عن اليونان ولكن اليونانيون كانوا يحكمونها من أجل مصلحة المستوطنين اليونانيين الأساسية وكانت جزءاً لا يتجزأ من العالم الهلينستى. وكان العداء يتزايد باطراد بين اليونانيين والمصريين وكان على اليونانيين أن يقمعوا الانتفاضات التى تهب من حين لآخر. واحتاج الأمر إلى أكثر من ١٥٠ سنة، أى بعد انقضاء جزء كبير من القرن الثانى ق.م، كى يخف عداء المصريين واليونانيين بصورة كبيرة. واعتباراً من ذلك الوقت أصبحت المقاربة المصرية للحياة تصطبغ أكثر وأكثر بالصبغة اليونانية.

كانت مصر مُصدراً زراعياً رئيسياً، إلا أن ذلك كان فيه فائدة اقتصادية لليونانيين أكثر مما فيه من نفع لمعظم المصريين (باستثناء الكهنة الذين قاibusوا الإذعان للأوامر الدينية الصارمة التى يملئها عليهم اليونانيون بالمزايى المادية). وكان البطالمة يسيطرون من الناحية السياسية على مناطق شاسعة من أديرا فى تراقيا(*) إلى جزء كبير من المنطقة

Smith, W. Stevenson, The Art and Architecture of Ancient Egypt, pp. 381, 383, (١٥٦) 385 and 386.

(*) منطقة وبلد قديم جنوب شرقى شبه جزيرة البلقان شمالى بحر إيجه كان يمتد فى قديم الزمان حتى نهر الدانوب - المترجم.

الساحلية بالأناضول وسوريا وفلسطين وأجزاء من ليبيا وأجزاء من النوبة . ولكن مرة أخرى كان ذلك يتعلق بالنخبة اليونانية فى مصر أكثر مما يتعلق بالشعب المصرى .

أصبحت اليونانية لغة مصر الرسمية وظلت كذلك طوال التسعمائة سنة التالية .

أثناء العصرين البطلمى والرومانى (بعد ٣٣٢ ق . م) ، ظلت المعابد الكبيرة تُبنى ، وكان أبرزها معبد حورس فى إدفو (التي أسماها اليونانيون أبولينوبوليس ماجنا) ، ومجمع معبد إيزيس فى فيله ، ومعبد حتحور فى دندرة . ولكن رغم ما كانت عليه تلك المعابد من روعة وعظمة فهى لا تقارن بمنجزات المعابد المصرية القديمة كالكرنك أو الأقصر أو أبى سمبل أو منف أو هليوبوليس .

من المفارقة أن المعابد البطلمية كافة كانت رغم روعتها أدلة حقيقة على أن مصر دخلت حقبة كانت تفقد فيها ديانتها وثقافتها شيئاً فشيئاً . وكان بناء تلك المعابد يتم بأوامر من الحكام البطالمة ، الذين لم يمكنهم حتى التحدث باللغة المصرية ، ناهيك عن قراءة النصوص الهيروغليفية المنقوشة على جدران المعابد ، وتحت إشرافهم . وجرت العادة على افتراض أن واحدة فقط من البطالمة ، هى كليوباترا السادسة (٥١-٣٠ ق . م) ، تجشمت عناء تعلم التحدث باللغة المصرية وكتابتها . وبالإضافة إلى الآلهة المصرية ، كانت جداريات المعابد تصور البطالمة والأباطرة الرومانيين . ولم تكن فيله وإدفو ودندرة مؤشرات على حيوية الديانة المصرية فى العصور البطلمية والرومانية ، بل كانت بقايا بارزة مما كان فى يوم من الأيام تقاليد رائعة للعمارة المصرية .

استمر إنتاج الفن وكتابة النصوص الدينية ، بما فى ذلك النسخ الجديدة من الأساطير القديمة ومتون الحكمة والأناشيد ، ولكنها تأثرت تأثراً كبيراً بالفلسفة والأساليب اليونانية . والواقع أنه ، كما سنرى بعد قليل ، كانت الفلسفة اليونانية اعتباراً من أواخر القرن الثانى ق . م تستكمل بمكر ودهاء عملية القضاء على جوهر الديانة المصرية والرؤية الكلية المصرية .

وكان التقدم الوحيد الحقيقى المتصل بالديانة ، من الناحية العملية ، هو التحسن الكبير الذى طرأ على التحنيط وتكنيكات التوابيت الخشبية والحجرية . وفى هذا المجال كذلك كان هناك دمج للأساليب المصرية التقليدية واليونانية الرومانية الواقعية ، وبشكل خاص أقنعة الموميאות وزخارف التوابيت الحجرية .

كان بطليموس فى ذلك الوقت إلهًا ويتزوج أخته كفرعنة مصر السابقين ، وكان يؤله زوجته وكل البطالة السابقين وزوجاتهم . وكان أول حاكم لولاية مصر بطليموس الأول سوتير («المخلص» ، الذى حكم كوال منذ ٣٢٣ ثم كملك من ٣٠٥ حتى ٢٨٥ ق . م) قد اخترع إلهًا جديدًا ، وهو الإله الخصوبة والشفاء سراپيس الذى يتخذ شكل شمس ذات رأس آدمى . وكان ذلك توليفة من آلهة يونانية عديدة منها زيوس وديونيسيسوس وهليوس وهاديس وأسكلبيوس والإله المصرى أوسوراپيس ، وهو العجل آپيس بعد موته وقد أصبح أوزيريس آپيس . وربما كان للكاهن/ المؤرخ المصرى المتأثر باليونانيين مانيتون (بعد ح . ٣٠٠ ق .) دور مهم فى إقامة عبادة سراپيس لليونانيين . كما استورد الكثير من الآلهة والإلهات اليونانية إلى مصر ، وكان أبرزها ديمتر التى ظهرت فى هيئة إيزيس . ومع ذلك كانت السياسة اليونانية بصورة عامة هى السماح بطرية أبوية للمصريين بممارسة ديانتهم بالشكل الذى يرونه هم مناسباً بينما يسربون عاداتهم ومعتقداتهم وأساليبهم الفنية .

من المؤكد أن الديانة والتقاليد المصرية حين غزا الرومان مصر فى عام ٣٠ ق . م كانت قد بالفعل خليطاً من الممارسات الدينية اليونانية والممارسات والفنون المصرية المضمحلة وليست شأنًا مزدهراً .

يبين متن الحكمة الشهير جداً من القرن الأول الميلادى «تعاليم بردية إنسنجر» (بمتحف ريكسموزيوم بليدن) كيف تأكلت القيم الدينية والاجتماعية المصرى شديدة التقليدية . وكان نمط الفضيلة والأخلاق فى هذا النص يتعلق بصورة كبيرة بالفلسفة اليونانية التشفية أكثر من تعلقه بالأعراف المصرية التقليدية المبهجة والمادية والمتفائلة . فحينذاك كان «الإله هو الذى يرسل . . . القدر والنصيب» وليس مراعاة نظام ماعت ، وطاعة الفرعون أو بطليموس ، والتصرف بناء على مكانة الشخص التراتبية . وهناك تمجيد للآزدرء الفلסף للجسد والنشاط الجنسى على النمط اليونانى : «من يعتدل فى مأكله ومشربه ويحفظ قَرْجَهُ لا لوم عليه بحال من الأحوال» . وحينذاك أيضاً يبدو أن الخطيئة كانت موجودة وأن مبدأ الخلاص السحرى لم تعد له أهمية : «وليس هناك من

يستمتع بسبب دعائك إلى السماء» و«لا يمكن لأى من غير الورع أو التقى تغيير الحياة التى قُدّرت له» (١٥٧).

تشير مترجمة النص السابق ميريام ليشتهايم (المولودة فى ١٩١٤) بحق إلى أن «أخلاقه أخلاق تحمّل وجلّد وليس أخلاق عمل... كان اليونانيون والمصريون على السواء يشتركون فى تيارات النزعات العالمية والتوفيقية والتشاؤمية التى كانت تقضى على ثقافات العالم المتوسطى التعددية وتمهد الطريق للإنجيل مملكة السماء الجديد، وكانت تلك التيارات تغيّرهم» (١٥٨).

الواقع أن «تعالم بردية إنسنجر» أظهرت بوضوح مقدار عمق تغيير الفلسفة اليونانية للنظرة الكلية الدينية والأخلاقية التقليدية المصرية. وكانت التأثيرات اليونانية الأساسية على المسيحية اللاحقة؛ فقد سيطرت على مصر القيم الأخلاقية الرفيعة ولكنها تتسم بالتقشف، والمتنافيزيقا الواضحة المنطلقة بحرية ولكنها متشائمة، والمواقف التى لا تراعى الحاجات المادية وحاجات الجسد والحاجة إلى الإناء. فقد كان يجرى وضع أسس التحول إلى المسيحية فى مصر. وتركزت الرؤية السحرية المصرية على الحياة الطيبة هنا على الأرض وكان الحل الأوزيرى المتفائل لمشكلة الموت ينزلق وراء الأفق. وإذا استبعدنا الإشارات النادرة إلى الآلهة المصرية فى «تعالم بردية إنسنجر» وسوف يصبح بالإمكان نسب هذا النص إلى أى فيلسوف يونانى أفلاطونى أو رواقى.

لنا كل الحق فى التساؤل عما بقى من مصر المصرية. لقد كان المجتمع المصرى والديانة المصرية والفن المصرى يقل نبضها جميعاً بالحياة بينما تقوى قبضة الرومان، وبينما يُقضى على المشاركة المصرية فى إدارة الدولة وسياسيتها واقتصادها وثقافتها، وبينما تزداد سيطرة الرؤية الهلنستية المستمرة على الديانة المصرية. ومهما كان التاريخ الذى يجرى تبنيه فيما يتعلق بنهاية مصر، فقد كان كربها شبه دائم منذ الغزو الفارسى الأول فى عام ٥٢٥ ق.م وربما قبل ذلك بكثير. وجعلت «تعالم بردية إنسنجر» هذا الكرب جلياً وأعلنت ما سوف يأتى. فاعتباراً من تلك اللحظة كانت الأنوار مضاءة فى

Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume III, pp. 186-213. (١٥٧)

(١٥٨) المرجع السابق، ص ٩-١٠

بيت مصر التقليدية، ولكن لم يكن هناك أحد بالبيت.

وهكذا استهلكت هزيمة الرومان لليونانيين فى عام ٣٠ ق.م حقبة جديدة من التدهور الثقافى بالنسبة للمصريين، غير أنها كانت حقبة من الرخاء الاقتصادى، وإن كان فى المقام الأول رخاءاً للسادة الرومان. فقد كانت مصر أغنى المستعمرات الرومانية كافة وأصبحت بإنتاجها الضخم من الحبوب سلة خبز روما. وكان النسق الاستعمارى الرومانى فى أساسه استمراراً للنسق الاستعمارى اليونانى، إلا أنه كان أشد قسوة واستغلالاً بكثير. فقد استنزف مصر. ونقص تعداد مصر بسبب الطاعون والأمراض والظروف القاسية فى المقام الأول. كما أصبحت مصر أكثر اختلاطاً؛ فبالإضافة إلى اليونانيين والرومان، يقول فيلو (ح. ٢٠ ق.م - ٥٠ ميلادية) إن اليهود كانوا يعيشون فى حين من أحياء الإسكندرية الخمسة، وكانت هناك كذلك أعداد كبيرة من الفينيقيين والسوريين والأناضوليين، بشكل خاص فى الإسكندرية.

كدأب سياسة الأباطرة الرومان فى كل مكان، فقد تبنا موقفاً معتدلاً نسبياً من الديانة المحلية، بل وواصلوا مشروعات بناء المعابد التى بدأها اليونانيون. كما أنه اتباعاً من الرومان لسياستهم فى أنحاء الإمبراطورية، فقد كانوا باستمرار حذرين تجاه مشاعر رعاياهم الدينية وكانوا مستعدين على الدوام لقمع أية انتفاضة دينية سياسية ببطش وقسوة.

أكمل الرومان شيئاً فشيئاً مهمة تفكيك الجواهر المصرى لمصر التى بدأها اليونانيون. ووجه الإمبراطور ديوكلتيانوس (دقلديانوس) (٢٨٤-٣٠٥) ضربة حاسمة بدمجه مصر فى الإمبراطورية الرومانية. لم يكن هناك موظف واحد مصرى من بين موظفى الدولة، وكان القانون الرومانى هو السائد، وكانت النقود الرومانية هى العملة الشرعية الوحيدة، وكان التأثير الرومانى فى الفن والصور الدينية واسعاً، واستمر التأثير اليونانى فى المعتقدات والطقوس والفنون الدينية.

كانت الكتابة الهيروغليفية، مدونتر، كلمات الآلهة المصرية المقدسة المفترض أنها أبدية، تتضاءل هى الأخرى. ومن المفارقة أن اليونانيين والرومان هم الذى أضافوا على مر القرون آلاف العلامات إلى النسق المصرى الأصلى، ولكن الحروف

الهيروغليفية كانت تتوارى عن الاستخدام بشكل متزايد بسبب سلب الحيوية من الديانة المصرية واعتبار المسيحيين الناشئين جانبها التصويرى وثنيًا وتعددًا. وشيئًا فشيئًا أبطل الرومان استخدام الخط الديموطيقى الذى شاع استعماله منذ عصر الأسرة السادسة والعشرين (ح. ٦٦٤-٥٢٥ ق.م) باعتباره معيار الكتابة فى الاستخدام الإدارى والأدبى واليومى والدينى. وقد حلت محله كتابة يونانية جديدة سميت القبطية تستخدم الحروف اليونانية إضافة إلى ستة حروف ديموطيقية مصرية، وكانت تحمل شبهًا تقريبيًا باللغة المصرية.

لقد غرقت مصر الحقيقية، تاوى، الأرضان، تحت الرمال وحلت محلها Aigyptos. لم يكن الصقر المهيّب، بك، حرو/ حورس فى الأفق. ولم يعد الخالق توم/ أتوم جاثمًا على تل بن بن الأزلى. ولن يرعد ستخ/ ست المرعب ويفضب. ولم تعد الأم المثالية أستي/ إيزيس مضطرة إلى تغذية رضيعها حربوقراط/ حورس ذى الغمازات. واختفت المئات من «الآلهة العظيمة»، نثرو أوح أو ور، والآلهة الصغيرة، ندسو، الآدمية أو الحيوانية أو الآدمية ذات الرؤوس الحيوانية. ولم يعد هناك وجود لسا رع، ولم يعد هناك وجود للفراعة الآلهة أبناء رع القديرين، الذين عنخ ام ماعت، أى الذين عاشوا بنظام الإلهة ماعت الإلهى وحالوا دون الفوضى، إزفح. ولم يعد مطلوبًا من الفنانين نحت ورسم الآلهة والبشر فى صورهم المثالية. ولم يعد الحرى شستا، الكاهن «المشرف على الأسرار» يمضى ٧٠ يومًا فى حشو أعضاء الجسم فى الأوانى الكانوبية وتحيط الأجساد من أجل الأبدية بالتكنيكات مادية وباستعمال السحر العظيم، حكا. ولم يعد هناك وجود لطقس «فتح الفم» كى يصبح التمثال حيًا أو يمكن للمتوفى التنفس والأكل فى العالم الآخر، دوات. ولم يعد ون نفر أسار/ أوزيريس الطيب فى «قاعة الحقيقتين»، ولم يعد يسمح للناس بلطف وكرم بالتسلل إلى دوات من أجل وحم عنخ، الحياة المتكررة بسعادة، ثم يسمح لأرواحهم الجواله، با، بالتسلل للخارج للقيام بزيارات. ولم تعد هناك حاجة إلى استخدام ثنائى مكث ووجا لصد محطم العظام الرهيب أو الشياطين الحمراء فى دوات. ولم تعد هناك حاجة إلى عمليات دمج الآلهة العديدة المعقدة لتصبح أوجهًا لإله واحد. ولم تعد هناك حاجة إلى تعقب أى ذكر لاسمى روح، رن، إخناتون التوحيدى الابتداعى وزوجته الملكية

الكبرى، حمت نيسوت ورت، المحبوبة نفرتيتى ومحو هذا الذكر. ولم يعد آمون رع نسو نثرو، ملك الآلهة، والفرد. ولم يعد هناك معنى لرمسيس الثانى الأكبر من الحياة، «الثور القوى محبوب ماعت، حامى مصر الذى يضرب البلاد الأجنبية»، المتدفع على جدران معابد الكرنك والأقصر وأبى سمبل وأبيدوس فى غربته موجهًا الضربات للحشيشين...

لم تعد هناك بكل بساطة حاجة إلى تاشما وتامحو، أرض الأسل وأرض حزمة البردى، الوجهين القبلى والبحرى، ولم تعد هناك كمت، الأرض السوداء، ولم تعد هناك تاوى، الأرضان، ولم تعد هناك تا مرى، الأرض الزراعية المحبوبة. كل ما بقى هو Aigyptos، أى مصر التى صنعها اليونانيون والرومان.

نهاية التعددية المصرية وظهور التوحيد المسيحى والبحث عن ديانة جديدة لمصر

كان صعود التوحيد المسيحى وسقوط التعددية احتمالين يكتنفان الشرق الأوسط وغرب أوروبا فى القرون الأولى من عصرنا. ولو عدنا بالنظر إلى الوراء لاتضح لنا أن انتصار التوحيد كان منطقيًا فى ظل تلمس الطريق والتطور نحو التوحيد على مر آلاف السنين. والواقع أن فرض التوحيد المسيحى كان صراعًا وليس قضاءً وقدرًا. وفى ذلك الصراع كانت مقاومة مصر أقل بكثير من أوروبا، وخاصة اليونان، فى محاولة الحفاظ على معتقداتها المحلية أو تبنى المعتقدات التوفيقية مع وجود اتجاه تعددى.

يمكن تفسير عدم وجود مقاومة كبيرة من جانب الشعب المصرى لظهور المسيحية التوحيدية فى القرون الأولى من عصرنا بعوامل كثيرة. فقد مسخ اليونانيون والرومان، بل وكهنتهم المصريون، ديانتهم التعددية وأخضعوها لهم قرون عديدة. ولم تحمهم ديانتهم التعددية من قرون من الاحتلال الأجنبى والاستغلال والإذلال. وكثيراً ما بدت لهم التعدديتان اليونانيتان والرومانية (بما فى ذلك الجوانب الوحشية مثل عبادة باخوس) صوراً باهتة من تعدديتهم القديمة التى فقدت حيوتها. وكان الناس يبحثون، فرادى فى البداية ثم بشكل جماعى، عن الخلاص الفردى والأخلاقى وليس عن السلطة الجماعية والسياسية، وقد وجدوه فى يسوع والمسيحية، مثلما وجدته الكثير من الشعوب والأفراد الآخرون فى العالم اليونانى الرومانى.

اعتباراً من القرن الثانى الميلادى كان هناك تحرك نحو المسيحية فى مصر، مثلما هو الحال فى أماكن أخرى، وخاصة بين الفقراء المضطهدين والنساء. وجرى العرف على أن القديس مرقس هو الذى أدخل المسيحية مصر فى القرن الأول الميلادى، ولكن يبدو من المؤكد أن أعداداً صغيرة فحسب من اليهود واليونانيين المنشقين بالإسكندرية كانت قد دخلت المسيحية فى ذلك الوقت، وغالباً ما كانت بالرؤى الغنوصية الناشئة. وفى تلك العقود المبكرة من المسيحية، ربما كان صغر عدد المسيحيين فى مصر هو الذى حفظهم إلى حد كبير من نمط الاضطهاد القاسى الذى واجهوه فى أوروبا. ولم يحدث أن كان المسيحيون عديدين فى مصر قبل بداية القرن الثالث الميلاد.

كان يسوع إلهاً مهيباً وكان قريباً من الناس العاديين والمضطهدين والمُعذَّبين، وكان هو من أعلن «هكذا يكون الآخرون أولين»^(١٥٩)؛ وكان هذا فقط هو ما يمكن أن تكون له جاذبية ضخمة عند المصريين المهانين الذين كانوا يعون، حتى فى زمن الاضمحلال هذا، حقيقة أنهم كانوا من قبل الأولين ولكنهم الآن من الآخرين.

كان يسوع كذلك يمثل الفكرة العبرانية القديمة التى اخترعها إشعياء وإرميا فى القرن السادس ق.م وتقول إن المعاناة أمر إيجابى. وكان ذلك جانباً مهماً من جوانب المسيحية الناشئة يمكن أن يجد تأييداً بين المصريين المهانين.

ومن المعقول افتراض أن المصريين كانوا مطلعين على مفهوم المعاناة وغيره من الأفكار العبرانية قرونًا طويلة، وخاصة خفاء الإله، والأخلاق غير السحرية، والموقف المتشدد فى معاداته للوثنية وبُغض تعدد الآلهة وصورتهم الحيوانية المتكررة. ومع ذلك فقد تكونت لدى المصريين مشاعر معادية لليهود فى العصر البطلمى (بعد ٣٣٢ ق.م)، كما رأينا فى الفصل الثانى عشر. ومن الناحية العملية كانت معاداة اليهودية تعنى فى نهاية الأمر أنه ربما كان الأمر الأكثر قبولاً وجاذبية لدى المصريين هو التسليم بالتوحيد والوضوح الأخلاقى والمفهوم القائل بأن المعاناة والأخلاق سوف يكافأن فى نهاية الأمر بصورتيهما المسيحية وليس اليهودية، وكان يصاحب هذا كله معاداة اليهودية ورؤية يسوع كإله. وعلاوة على ذلك فإنه حتى فى القرون الأولى من عصرنا، ورغم وصول المسيحية فى مصر من روما ومن أراضي الإمبراطورية الرومانية، فقد تجاوزت روما ولم يكن المصريون يشعرون بأنهم يتبنون ديانة رومانية.

(١٥٩) إنجيل متى، ١٦: ٢٠.

فى مقابل الكفاح الكبير، والاضطهاد والشهادة اللازمة لإقامة التوحيد المسيحى فى أوروبا، فقد مضى التحول إلى التوحيد بسهولة نسبية فى مصر. فقد كان هناك بعض حالات الاضطهاد المتناثرة، وخاصة مع مجىء الإمبراطور الرومانى دقلديانوس (٢٩٤-٣٠٥ ق.م) الذى سعى إلى القضاء على المسيحية فى مصر وأماكن أخرى وخاب مسعاه. ولو فشل الكفاح من أجل فرض المسيحية فى أوروبا لكان ذلك يعنى حتمًا نهاية المسيحية الناشئة باعتبارها دينًا مستقلًا، وليس مجرد ملة يهودية، فى أنحاء العالم وفى أوروبا بطبيعة الحال.

لم يكن لدى الرومان القدرات اللاهوتية والميتافيزيقية لتجديد التعددية وجعلها أكثر معقولة، وهو ما فعله اليونانيون من الناحية النظرية. ذلك أنهم سعوا إلى ذلك وفشلوا. فقد عقد الكثير من اليونانيين العزم على خوض القتال للحفاظ على النسق التعددى المجدد وناشدوا المسيحيين العفو، وهو ما لم يحصلوا عليه بصورة عامة.

حاول پلوتارخ (ح. ٤٥-١٢٥ ميلادية)، الذى تأثر تأثرًا شديدًا بالديانة المصرية وخاصة الجوانب الأوزيرية والإيزيسية منها، التوفيق بين مصر واليونان وروما والتعددية والتوحيد، قائلاً إن هناك الكثير من الطرق لرؤية نفس الواقع المقدس والكثير من الأسماء لنفس الآلهة التى لها أصل مشترك. وكان پلوتارخ يرى، مثله مثل الكثيرين غيره من اليونانيين فى عصره، أن الديانة عالمية، حتى وإن استُخدمت أسماء ومصطلحات مختلفة فى أماكن مختلفة.

أسس أفلوطين Plotinus (٢٠٤-٢٧٠ ميلادية) اليونانى الأصل المصرى المولد المذهب الأفلاطونى الجديد الذى كان محاولة صارمة وهائلة لدمج الفلسفة الأخلاقية والاستبطانية اليونانية والديانة اليونانية التعددية والطبيعية الغامضة. والواقع أن أفلوطين كان أحسن من أوضح المعركة الخاسرة التى جرت ضد المسيحية الناشئة، وبات معروفًا بالفيلسوف «الوثنى» الأصل الذى نجح فقط فى توفير أساس فلسفى وميتافيزيقى يونانى للمسيحية، التى من غير المؤكد أنه كان يقدرها.

ربما خسر اليونانيون معركة الحفاظ على التعددية فى أوروبا وفى الشرق الأوسط لأنهم فى أعماقهم كانوا يشكّون فى معقولة ديانتهم وصاروا مدافعين عن المسيحية.

وأكد غط الحجج التي كثيراً ما استخدموها ضمناً تفوق الرؤية الأخلاقية والرأى المسيحى اللاهوتى الأكثر ترابطاً . وكان فلاسفة اليونان العلماء الملحدون والغنوصيون قد أعدوا الساحة لتلك لنتيجة التى قبل ستة قرون على الأقل . وعلى امتداد القرون الستة التالية نجح الكثير من فلاسفتهم ، وخاصة زينوفان (بعد ٥٢٠ ق. م) فى التشكيك ببساطة وبصورة شاملة وبشكل دائم فى التعددية باعتبارها نسقاً غير أخلاقى وشائناً .

خسرت اليونان معركة الإبقاء على التعددية فى أوروبا والشرق الأوسط ، غير أنه من المفارقة أنها كانت بمثابة جسر حيوى بين التعددية والتوحيد . فقد كانت الرؤية الأفلاطونية الجديدة للواحد والكثير ، الخاصة بالوسطاء التراتبيين العديدين ، جسراً حيوياً بين التعددية المصرية والمسيحية المصرية ، وفى النهاية صاحب تبنى اليونانيين المسيحية لأنفسهم وللعالم إدخال العديد من المذاهب الفلسفية اليونانية المحولة ، وأبرزها مفهوم المذهب الأفلاطونى الجديد العازف عن الدنيا والمادة الفائل بأن الأرض والبشر ناقصون أو يتسمون بالشر وأن الإله وحده هو الكامل والخير . ودمج فيلو (ح. ٢٠ ق. م- ٥٠ ميلادية) الفيلسوف اليهودى الهلينستى السكندرى المذهب الأفلاطونى واليهودية وكان له تأثير عميق على آباء الكنيسة المسيحية الأوائل . ومن الواضح أنه كان يؤمن بالفكرة اليونانية الخالصة القائلة بأن الإله والروح هما القيمتان الساميتان وأن الروح هى التى توحد الإنسان مع الإله .

كان عالم اللاهوت السكندرى اليونانى كليمنت (ح. ١٥٠- ٢١٥ ميلادية) يؤمن إيماناً قوياً بأن المعرفة والزهد فى الأمور الدنيوية ، كما فى الفلسفة الأخلاقية اليونانية ، هى أسمى غايات المسيحية . وقد نشر الاعتقاد بأن الفلسفة اليونانية كانت المرحلة الأخلاقية من المسيحية ولا يزال بإمكانها أن تكون بمثابة سبيل إلى الشكل المسيحى للإيمان . ومن المؤكد أن تحليل كليمنت كان فى محله ، على الأقل فيما يتعلق بمصر .

كان للمعتقدات والعادات التعددية اليونانية ، بما فى ذلك تبنى أيام الأعياد المتصلة بدورة الشمس والقمر ، دور مهم كذلك فى نشر المسيحية الأولى فى مصر .

وكان الرومان البراجماتيون - المهندسون والساسة والمشرعون والجنود العظام - علماء لاهوت شديدى الضعف . وكانوا فى القرن الرابع ق. م ينسخون مجامع آلهتهم

وأנסاقهم الدينية ويستوعبونها فى المقام الأول من اليونانيين . وازدادت انتصارات روما فى ميادين القتال فى كل مكان، بينما كان عدم ثقتها فى نفسها يزداد فيما يخص الديانة .

فى نهاية القرن الأول الميلادى ، كان يمزق روما إرباً صراع بين ديانات عديدة . وبحلول منتصف القرن الثالث ، كانت روما لوحة غير عادية من المعتقدات والممارسات المتنافسة والمتناقضة فى كثير من الأحيان . فقد أصبحت ديانتهم الرسمية نسخة مستوردة متحولة من عبادة إله الشمس السورى ، ديانة «Sol Invictus الشمس التى لا تُقهر» ، وتعايشت مع عبادة الإمبراطور الرسمية . وكان هناك الكثير من الديانات الأخرى المتنافسة على السيادة ، بما فى ذلك المجمع اليونانى الرومانى القديم بقيادة جوبيتر ، وهو نسخة من عبادة ميثرا الفارسية باعتبارها ديانة النور ، والمانوية ، وعبادة جوبيتر دوليخينوس الرومانية السورية ، وعبادة إخصاء أتيس^(*) الفريجية ، والعرافة وعلم التنجيم اليونانيين ، والطقوس الدينية السرية مثل باخوس وديميتر وإيزيس ، واليهودية ، وبالطبع المسيحية (التي كان الرومان يعتقدون فى البداية أنها مجرد شكل من أشكال اليهودية) .

بحلول القرن الرابع كانت التعددية اليونانية وكل الديانات «الوثنية» الأخرى ينظر إليها الرومان وكذلك اليونانيون أنفسهم على أنها دون التوحيد ، مما شكّل موجة هوجاء سرعان ما ابتلعت التعددية . وفى النهاية استطاع اليهود وحدهم فى الإمبراطورية الرومانية مقاومة المسيحية والإبقاء على نوع التوحيد القديم الخاص بهم .

فى عام ٣١٢ اتخذت الخطوة الحاسمة نحو فرض المسيحية بمرسوم من الإمبراطور قنسطنطين يسمح للمسيحيين بحرية ممارسة ديانتهم . وكان قنسطنطين بذلك يقبل الواقع فحسب ؛ فقد أصبح المسيحيون من العدد والقوة بما يمكنهم من النجاح فى القيام بأعمال قمعية . ومع ذلك فقد ساند هذا المرسوم ازدهار المسيحية فى مصر فى بداية

(*) أتيس هو إله الموت والبعث الفريجى وتقول بعض الروايات إن خنزيراً برياً قتله ، وتقول رواية أخرى إن أتيس خصا نفسه تحت شجرة صنوبر ونزف حتى مات . وكان يُقام حداد سنوى فى فصل الربيع يقوم فيه الكهنة بقطع أجزاء من خشب الصنوبر المغطى بزهر البنفسج ، بل إن بعض الكهنة كانوا يخصون أنفسهم - المترجم .

القرن الرابع، إذ سرعان ما أصبحت ديانة الأغلبية. ووجه الإمبراطور ثيودوسيوس ضربة حاسمة للديانة التعددية المصرية المحتضرة وغيرها من الديانات التعددية، وذلك برسوم صادر في عام ٣٤٨ يجعل المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية ويحظر «الوثنية»، بما في ذلك الأضاحى الحيوانية غير المسيحية وتحنيط الحيوانات والسحر، ويغلق كل المعابد المصرية تقريباً.

في عام ٣٩١ هاجم المسيحيون السرايوم، المعبد اليوناني المصري للإله سرأپس، وأحرقوه بوحى من ثيوفيلوس. وكانت الرمزية هنا غير عادية؛ ففي وقت واحد كان يجرى القضاء على التعددية من خلال ما قد يكون أكبر معبد في العالم في ذلك الوقت، ومحو أحد آخر بقايا النفوذ اللاهوتى المصرى الضئيل. وكان ذلك كله يجرى بمشاركة من المصريين الذين اعتنقوا المسيحية. وقد دمر المصريون أنفسهم ما تبقى في السرايوم من الإله المصرى المحبوب أوزيريس والإله الخالق القوى پتاح.

في ح. ٤١٥ وُجّهت ضربة أخرى شديدة الرمزية للمفاهيم «غير المسيحية» بالتعذيب المرعب للأفلاطونى الجديد هيپاتيا (المولود في الإسكندرية في عام ٣٧٠ ميلادية). ومن المحتمل أن هيپاتيا كان أحد الفلاسفة العلماء فيما تبقى من مكتبة الإسكندرية الكبرى وفيما تبقى من العلوم اليونانية التى اضطهدت بحيث لم يجعل لها وجود. وكان هيپاتيا في نظر المسيحية وبطريكها في ذلك الوقت سيريل (المتوفى في عام ٤٤٤ ميلادية) نموذجاً لـ «الوثنى» اليونانى ومُثل العلم والفلسفة المشكوك فيها باعتبارها القيم التى كانت الأكثر أهمية من العقيدة المسيحية. وفي منتصف القرن الخامس الميلادى هناك أدلة على أن الرهبان المسيحيين المتعصبين هاجموا المعابد «الوثنية» وحطموا التماثيل.

في ذلك الوقت كان الشعب المصرى جزءاً لا يتجزأ من الحركة نحو تبنى المسيحية التى انتشرت في أنحاء الإمبراطورية الرومانية وتقاطعت مع القوميات السياسية والثقافية. وكان هناك الكثير من جوانب المسيحية -بالإضافة إلى ما لديها من روح الكفاح المتعصبة، أو بالرغم منها- التى استطاع المصريون فهمها بسهولة وتقديرها، وهى «الثالوث» المسيحى الذى يضم الأب والابن والروح القدس، والمقاربة

الأفلاطونية الجديدة المتعددة للمقدس ، ودور يسوع المخلص مثل أوزيريس ، ومريم
الأم المواسية مثل إيزيس ، والتشابه بين «العدراء والطفل» وإيزيس وحورس ، ومفهوم
الجنة المسيحي الذي كان تحسیناً واضحاً للحياة الآخرة دوات . وعلاوة على ذلك ، كان
العديد من جوانب المسيحية السحرية مثل استخدام الأصنام (حتى وإن ظل هذا أمراً
مثيراً للجدل داخل الكنيسة الناشئة) والقربان المقدس يشبه إلى حد كبير النسق السحري
القديم ، حكا .

مارست المسيحية المصرية كذلك نفوذاً على قدر كبير من الأهمية على العالم
المسيحي مع تطور حركة الرهبانية فى المواقع الصحراوية منذ بداية القرن الرابع . وشيّد
أول دير كبير فى المسيحية - سانت كاترين - على سفح جبل موسى فى سيناء فيما بين
٥٢٧ و ٥٦٥ . وكانت الحركة الرهبانية المصرية نموذجاً للورع ونكران الذات والبعد عن
السياسة وسلوك المؤسسة ، بالنسبة للمصريين والكنيسة المسيحية المبكرة .

بعد انقسام الإمبراطورية الرومانية فى عام ٣٩٥ ميلادية واندماج مصر فى القسم
الرومانى الشرقى (أو البيزنطى) ، باتت مصر أكثر وأكثر جزءاً من المنطقة الدينية
والثقافية المسيحية الشرق متوسطة ، مع أنها كانت فى تنافس مستمر تقريباً مع منطقة
مسيحية كبيرة أخرى فى ذلك الوقت ، وهى سوريا وكنيسة أنطاكيا . وهذا التاريخ -
٣٩٥ ميلادية - هو التاريخ المقبول عادةً للنهاية الرسمية للتاريخ المصرى القديم . وفى
ظل الحكم الرومانى الشرقى فى السنوات التالية أحكمت المسيحية سيطرتها على مصر
وقضت على القدر الهزيل جداً من الشبه بمصر المصرية . ومن الناحية الرمزية تحدد ذلك
التغير العميق قبل ذلك بعام ، فى سنة ٣٩٤ ميلادية بمعبّد إيزيس بفيله فى آخر نقش
بالحروف الهيروغليفية ، بمدونتر ، اللغة المقدسة للآلهة المصرية .

ومع ذلك لم يكن العذاب بشأن ما هى الديانة الجديدة التى تناسب حاجات الشعب
المصرى أكثر من غيرها قد انتهى ؛ إذ استمر البحث عما هو جوهر المسيحية والتوحيد
بين المسيحيين المصريين على مدى ٢٥٠ عاماً أخرى قبل انهيارها أمام الإسلام .

لم تشارك المسيحية المصرية التى كان يقودها اليونانيون والرومان فى العديد من
المعارك اللاهوتية والسياسية التى انساقَت إليها الكنيسة المسيحية المبكرة فحسب ، بل

كثيراً ما كانت المركز اللاصاحب لهذا الجدل المتعلق بطبيعة المسيحية^(*). ومن الصعب القول إلى حد تأثر القادة اليونانيون والرومان للمسيحية المصرية بالمواقف الدينية المصرية القديمة، أو إذا كانوا قد تأثروا بها أم لا. وزعم القادة المسيحيون المصريون اعتباراً من عهد كليمنت (ح. ١٥٠-٢١٥ ميلادية) أن لديهم معرفة كبيرة بالديانة المصرية القديمة، بما فى ذلك العناصر «السرية». وكانوا يحرصون عادة على تأكيد أن تلك الرؤى الدينية المصرية زائفة. إلا أنه من المؤكد رغم ذلك أنهم كانوا يؤيدون العديد من الخيارات اللاهوتية التى تعيد إلى الأذهان المعتقدات المصرية القديمة وأبدوا الولع نفسه بالتجريب والتناقض والتغيير دون تغيير الذى كان سمة قدماء المصريين.

كانت الوظيفة الشعائرية للتماثيل - تبجيلها الذى روج له الرهبان المسيحيون المصريون - جانباً أساسياً من العقيدة المسيحية المصرية بالقدر الذى كانت عليه عند التعددين المصريين. وكان المسيحيون المصريون اعتباراً من أوائل القرن الرابع على الأقل (ولا يزالون) يقدسون الصور والتماثيل. وكانوا يعتقدون أن أيقونات يسوع والقديسين حية، ويمكن التأثير عليها كى تحدث المعجزات، وكانت تعمق إيمان من يقبلونها، وكانوا يسجدون أمامها ويصلون لها. وربما كان المسيحيون المصريون أول من عمل الأيقونات وكانوا يعتقدون أنها «مكتوبة» وكذلك «مرسومة»، أو حتى مصنوعة «بدون أيدي»، أى بطريقة معجزة. وهذا كله يعيد إلى الذهن بشكل كبيرة الاعتقاد المصرى التقليدى بأن العمل الفنى لا يكون حقيقياً أو كاملاً ما لم يُسمَّ بنص يصاحبه ويعرّفه، وأن التمثال «مرشد» و«فاتح»، وأن تماثيل الآلهة والإلهات هى الآلهة والإلهات بطريقة سحرية؛ ذلك أن روح الإله، كا، أو القرين، تكون داخل التمثال.

خلقت الرؤية المسيحية المصرية هذه صراعاً ضخماً داخل الكنيسة؛ لأنها انتهكت الوصية الثانية العبرانية، التى صارت مسيحية، بعدم عبادة التماثيل الدينية. كم أنها أسهمت بصورة كبيرة فى العداء الذى شعر به قادة الكنيسة الغربيون تجاه مصر. فقد حكم سنودس هيريا فى عام ٧٥٣ ميلادية بأن عبدة التماثيل هرطقيون وأمر بتحطيم كل تماثيل القديسين. ولكن بعد ٢٤ سنة وفى عام ٧٨٧ أجاز مَجْمَع نيقيا المسكونى توقيـر

(*) هكذا فى النص الإنجليزى Christianity، مع أن المعروف أن الجدل كان حول طبيعة المسيح وليس المسيحية - المترجم.

التماثيل ، وذلك بعد ١٥٠ سنة من اعتناق معظم المصريين الإسلام . وأكد ذلك وبالع في داخل الإمبراطورية البيزنطية في عام ٨٤٣ ميثوديوس بطريرك القسطنطينية . وفي الكنيسة الغربية لم تسوّ مسألة الأيقونات تسوية حاسمة حتى مجلس اللاتيران الرابع في روما عام ١٢١٥ قرر أن يسوع موجود في القربان المقدس ولكن ليس في تماثله . وكان ذلك بمثابة الانفصال النهائي بين الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ومركزية عبادة التماثيل التي كانت إلى حد كبير جزءاً من مصر القديمة والمسيحية .

علاوة على ذلك ، وفي الوقت نفسه ، كانت الإسكندرية مركزاً مهماً للجدل الدائر داخل الكنيسة بشأن طبيعة المسيح . وربما كان للجدل حول طبيعة يسوع أثر على المسيحية المصرية يفوق أي أثر آخر عمقاً ؛ حيث بات المصطلح «اللاهوت السكندري» في النهاية يعنى الهرطقة . وكما سنرى ، كان لذلك دور مهم في قبول الحكم المسلم لمصر اعتباراً من عام ٦٤٢ .

كان أوريجن (ح. ١٨٥-٢٥٤ ميلادية) عالم اللاهوت السكندري ، المفترض أنه خصاً نفسه بنفسه ، أول من خالف الرأي فيما يخص طبيعة يسوع . فبينما كان معارضاً للصور والأصنام ، التي قال إنها تمثل أشياء لا وجود لها ، كان يؤمن بأن الثالوث وحدة ، حيث كان الابن يسوع إلهاً أقل أهمية من الأب . وقسم هذا الثالوث إلى أجزاء غير متساوية وخلق بالفعل موقفاً متعدداً كان فيه بالفعل ثلاثة آلهة . وزعم أريوس ، وهو عالم لاهوت سكندري آخر (ح. ٢٥٠-٣٣٦ ميلادية) ، ومذهبه الأريوسى ، أن الرب الأب هو الإله الكامل وأن الابن يسوع كائن مخلوق وليس إلهاً ، ولكنه أكثر من الإنسان وينبغى عبادته ؛ وهو موقف آخر شبه تعددى . وربما كان أوريجن وأريوس يمثلان حنيناً مصرياً في العقل الباطن إلى التعددية .

وفيما يتصل بطبيعة يسوع ، كان أوريجن يعتقد أن مريم theotokos «حاملة الرب» ، أى «أم الرب» . ومن الواضح أن هذه الصفة التي تُعزى لها وتشبه بكل وضوح دور إيزيس باعتبارها «أم الآلهة كافة» اعتباراً من الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق.م) لم تستخدمها الكنيسة المبكرة من قبل ، ولكنها أصبحت عقيدة رسمية في مجمع إفسوس المسكونى عام ٤٣١ ميلادية برئاسة بطريرك الإسكندرية سيريل (المتوفى ٤٤٤

ميلادية). وعادة ما كان سيريل متعصباً في القيام بواجباته في الإسكندرية؛ سواء أكان ذلك يتعلق باضطهاد المسيحيين الذين لم يتفقوا معه، أو اضطهاد العلماء والفلاسفة، أو طرد اليهود، أو حماية الكنيسة المصرية من هيمنة القسطنطينية.

وكان سيريل قد أمر في مَجْمَعِ إفسوس بخلع بطريرك القسطنطينية نسطور ونفيه إلى الوجه القبلي بمصر. وكانت الأسباب الظاهرة، ولكنها غير مؤكدة، هي أن نسطور رفض قبول مبدأ «حاملة الرب» ومن المفترض أنه زعم أن يسوع كان مجسداً في شخصين منفصلين، أحدهما إله والآخر إنسان.

وكان سيريل كذلك صاحب الرأي القائل بأن ليسوع طبيعة واحدة (المونوفيزية) فحسب، أي أنه كان كائناً إلهياً واحداً، أي الرب، أو بدقة أكثر أن اتحاد الرب والكلمة (اللوجوس) مع اللحم في لحظة التجسد في هيئة يسوع خلقت اتحاداً إلهياً يستحيل فصم عراه. ويبدو في ذلك قدرٌ مساوٍ تقريباً من لاهوت پتاح/ منف ومذهب القديس يوحنا الخاص باللوجوس/ الكلمة. وقد أيدت الكنيسة السريانية في أنطاكية الرؤية المسيحية التقليدية ليسوع على أنه كائناتان، إله وإنسان في أقنوم واحد، بينما أيدت المسيحية السكندرية الرؤية المونوفيزية.

حاول سيريل بعد ذلك المصالحة بين المتخاصمين حول طبيعة يسوع بإصراره على جانب الوحدة في الرؤية المونوفيزية؛ وهي أن الطبيعة الواحدة ليسوع كانت ثمرة اتحاد اللوجوس (الكلمة) واللحم. وقد رفض مَجْمَعُ كالسيدونيا في عام ٤٥١ ميلادية كل الآراء المسيحية المصرية، أو القبطية، بكل أشكالها، بما في ذلك آراء سيريل.

وضع علماء اللاهوت السكندريون وغيرهم الكثير من المذاهب الخاصة بطبيعة يسوع، وكان كل منها أكثر غموضاً (أو عدم معقولية) من الذي قبله. وربما جرى بلوغ التأليه بواسطة الرؤية الخاصة بوحدة الإرادة monotheltic التي اخترعها في عام ٦٣٨ ميلادية بطريرك القسطنطينية سرجيوس والقائلة بأن ليسوع طبيعتان ولكن له إرادة واحدة، monos. إلا أن الأقباط المصريين تمسكوا برؤاهم المونوفيزية المتشددة وتزايد اعتبارهم هراطقة من جانب القسطنطينية التي زاد اضطهادها لهم.

من ناحية، بدت الرؤية القبطية متناقضة مع التقاليد الدينية المصرية القديمة الخاصة بإمكانية تجسد الإله في أشكال عدة في وقت واحد، وخاصة الأشكال الحيوانية

والبشرية. ومن ناحية أخرى كانت تتفق مع المفهوم الدينى المصرى الخاص بكون القائد، أى الفرعون، إلهاً، ويكون الفرعون مثله مثل يسوع لأن له أباً إلهياً وأماً بشرية. وعلى أية حال فإنه سواء تأثر علماء اللاهوت المسيحيون المصريون بما تبقى من المناخ الدينى لمصر القديمة الذى كان لا يزال مخيماً أم لم يتأثروا، يبدو من المؤكد أن الكهنة المصريين القدماء فى هليوبوليس ومنف وطيبة كانوا سيحبون هذا الجدل حول طبيعة يسوع التى يمكن استيعاب أى تناقض فيها داخل تركيبة ما دون فقدان طابعها المتناقض.

الخلاصة هى أنه بينما كان من المؤكد أن النسخة المونوفيزية المصرية من المسيحية كانت توحيداً، وربما كانت توحيداً أقوى من النسخة التقليدية، فقد احتفظت بصلة غامضة بالتعددية، حيث إن إنساناً، وهو يسوع، كان إلهاً. بل إن نظريتى أوريجن وأريوس قطعنا شوطاً أبعد نحو التعددية.

كان التأثير التعددى اليونانى على اللاهوت المسيحى والأعراف الاجتماعية المسيحية، وخاصة الأفلاطونيين الجدد، قيماً إضافية تعنى أن التحول المصرى (والأوروبى) من التعددية ربما كان أقل حدة مما قد يبدو عليه فى الوهلة الأولى. ولكن إذا كانت المسيحية من الناحية اللاهوتية أمراً خاصاً بالتحول إلى جانب الثورة، فمن الواضح أن الكثير من المصريين (والأوروبيين) فهموها على أنها أتت بالتقدم الرومى والأخلاقى والاجتماعى الأساسى والسلوى.

حرم مرسوم مسيحى آخر فى عام ٥٣٥ الأثر الأخير للديانة التعددية المصرية، وهو عبادة الإلهة إيزيس، التى كانت شائعة إلى حد كبير فى أنحاء العالم اليونانى الرومانى. وقد صاحب إغلاق الإمبراطور الرومانى چوستنيان الأول (٥٢٧-٥٦٥ ميلادية) لمعبد إيزيس بجزيرة فيله، الذى كان جزء منه كنيسة طوال ٢٠٠ عام تقريباً، تحويل مجمع المعبد بكامله إلى كنيسة، مما أدى إلى حدوث تشويه ضخم للنقوش وتماثيل الآلهة والإلهات المصرية. وأكد چوستنيان الحظر المفروض على ما يسمى «وثنية» الذى كان قد أصدره فى عام ٥٢٩ حين أغلق المدارس الفلسفية اليونانية. وهاهو يحظر كذلك التجديف المعادى للمسيحية ويجبر الناس على التعميد والذهاب إلى الكنيسة.

كان چوستنيان باتخاذها تلك الإجراءات المتطرفة يطبق فى الواقع الموقف المسيحى

المتشدد غير المتسامح الخاص بتلك الفترة فحسب . وهو بالإضافة إلى الأسباب السياسية ، ربما كان يؤمن مخلصاً بأن الوحدة ضرورية قبل الظهور الثانى لیسوع . وفى مصر كانت النتيجة العملية لسياساته هى توجيه ضربة قاضية للديانة التعددية المصرية المحتضرة . ومن الغريب أن ممارسة دينية مصرية وحيدة - هى التحنيط - استمرت على نحو متفرق بين المسيحيين المصريين حتى الفتح الإسلامى .

الفتح الإسلامى وتغيير ديانة مصر

ربما كانت المسيحية ستحقق فوزاً فى مصر ما لم يكن لدى قادتها ، الذين هم فى الأساس من اليونانيين ، ذلك الميل المسيطر على تفكيرهم إلى الدفاع عن آراء الأقلية اللاهوتية ، بالإضافة إلى الحنين الغريب إلى التعددية ، وهى الأمور التى وضعت المسيحية المصرية على حواف المسيحية وفتحت طريقاً أمام الفتح الإسلامى .

طُرحت من جديد مسألة أى الديانات التوحيدية هى الأفضل لمصر مع ظهور النسخة الإسلامية من التوحيد فى السنوات الأولى من القرن السابع ، حيث حُلّت تلك المسألة بالفتح العربى لمصر فى عام ٦٤٢ . وشيئاً فشيئاً جرى فى مصر اعتناق النسخة المسلمة الجديدة من التوحيد التى استقرت فى النهاية مع الحفاظ على أقلية من الديانة المسيحية المونوفيزية .

جرى الفتح الإسلامى لمصر وتغيير ديانته بسهولة نسبية . فقد حدث ذلك فى وقت مضطرب من الحروب بين الإمبراطورية البيزنطية المسيحية وبلاد فارس الزرادشتية (٦٠٤-٦٢٨) ثم بين المسلمين العرب والفرس (٦٣٢-٦٢٨) وبين العرب المسلمين والإمبراطورية البيزنطية (من ٦٣٢ حتى الحصار غير الناجح للقسطنطينية من ٦٧٤ حتى ٦٧٨) .

وكان «الأصدقاء القدامى» لمصر فى تلك المرة قد احتلوا منذ عام ٦١٨ حتى ٦٢٨ ومارسوا اضطهاداً واسع النطاق شمل مذبحة للرهبان المسيحيين . وأعيد الحكم البيزنطى بعد انسحاب الفرس ولكنه ظل مهزوزاً وكان فريسة سهلة للقوات العربية المسلمة التى كانت تتمتع بقوة دفع ضخمة ، من الناحيتين الدينية والعسكرية . فلم يكن بإمكان أى شىء أو شخص وقف الاكتساح الإسلامى المنتصر ، وحتى المصريين الطيعين بالتأكيد .

اعتباراً من عام ٦٣٢، تكررت مهاجمة الجيش المسلم للإمبراطورية الفارسية الساسانية وخلفاء الإمبراطورية الرومانية الشرقية البيزنطيين المسيحيين. وبعد ما يقل عن ٢٠ عاماً قضى المسلمون على الإمبراطورية الفارسية وبعد أقل من ٥٠ عاماً أشاعوا الفوضى في الإمبراطورية البيزنطية تاركين لها السيطرة فقط على الأناضول وأجزاء من جنوب أوروبا. وبحلول عام ٦٥١ حارب العرب المسلمون وشقوا طريقهم إلى خارج الجزيرة العربية وصولاً إلى بلاد ما بين النهرين وبلاد فارس وبلاد الشام وشمال إفريقيا. وبحلول عام ٧٣٣، وبعد ما يقل بعض الشيء عن القرن، كانوا قد ثبتوا حكمهم من إسبانيا في الغرب حتى نهر جيحون والهند والصين في الشرق.

في عام ٦٣٩، غزا مصر جيش صغير بقيادة عمرو بن العاص. وبحلول عام ٦٤١ التمس البيزنطيون المنهكون السلام، وفي عام ٦٤٢ استولى المسلمون على مصر. وربما رحبت غالبية المصريين المسيحيين تقريباً بالغزاة المسلمين؛ فمن المؤكد على أى الأحوال أنهم لم يقاوموا كثيراً واستسلموا على وجه السرعة. وكانت قد سبقت الجيش المسلم سمعته بأنه ذبح عشرات الآلاف من المسيحيين واليهود الذين رفضوا الدخول في الإسلام أو الخضوع، وخاصة في الشام والجزيرة العربية. ولابد أنه كان لذلك أثر مخيف على الروح المعنوية للأقباط (*).

إلا أنه كان لعوامل أخرى دورها في هذا الأمر. فقد ضعف ولاء المسيحيين المونوفيزيين المصريين ضعفاً شديداً على امتداد فترة طويلة من الزمن. فهم لم يكونوا عرضة للضرائب التي تفوق طاقاتهم ويظلمهم دفاع عسكرى ضعيف من القسطنطينية فحسب، ولكنهم كما رأينا كانوا كذلك عرضة للعداء والاضطهاد من العناصر الكالسيدونية القوية المعارضة لمذهب طبيعة يسوع الواحدة في الكنيسة البيزنطية بالقسطنطينية التي كانت تعاملهم على أنهم هراطقة.

علاوة على ذلك ارتكب الغزاة، ثم المحتلون، المسلمون أخطاء قليلة جداً. فقد كانوا من نواح كثيرة جداً أكثر تسامحاً من البيزنطيين. ولم تكن هناك محاولة فورية

(*) كان السبب في ترحيب المصريين بالعرب المسلمين هو ما لاقوه من عنت وسوء معاملة من الرومان، وليس ما سمعوه عن بطش المسلمين، وإلا ما كانوا ليرحبوا بهؤلاء الفاتحين - المترجم.

لإدخال المسيحيين المصريين بأعداد ضخمة فى الإسلام أو لاضطهادهم . ولم تُغلق الكنائس . وكانت الرؤية المونوفيزية ، مثلها مثل أى رأى لاهوتى مسيحى تقريباً ، مسألة لا علاقة لها بالمسلمين ، الأمر الذى مكّن الأقباط المصريين من تثبيتها . وجرى الإبقاء على نظام الضرائب البيزنطى بصورة أو بأخرى ، ولكنه لم يتفاقم . وكان تغيير اللغة ، من القبطية إلى اليونانية ثم إلى العربية ، عملية بطيئة ، حيث أصبحت العربية لغة مصر الرسمية فى عام ٧٠٥ فقط وحلت تماماً محل القبطية واليونانية فى القرن التاسع ، باستثناء استخدام القبطية كلغة شعائرية ، وهو ما استمر حتى يومنا هذا .

أصبح المسيحيون المصريون أهل ذمة ، أى أنهم كانوا يُعاملون معاملة خاصة من ناحية الضرائب كمواطنين من الدرجة الثانية ، مع وجود قيود صارمة على بناء الكنائس والنشاط السياسى (وهو ما زال قائماً حتى الآن) . وقد ترك المصريون الذين كانوا يطلقون على أنفسهم منذ العصور اليونانية Aigyptioi (الصيغة الغربية للأقباط) هذه التسمية لتصبح مقصورة على المسيحيين المصريين . وقبل الأقباط فى مصر ما رفضه الكثيرون من المسيحيين واليهود فى الشام والجزيرة العربية . ولكن قادة مصر المسلمين العرب كانوا يفضلون حينذاك السماح للمسيحيين بأن يفهموا تدريجياً ما هو أفضل بالنسبة لهم من الناحية الدينية ، وهو الدخول فى الإسلام .

كان دخول الأقباط فى الإسلام عملية بطيئة ، ولكن حين كان يدخل أحد الأقباط فى الإسلام كان يعامل بنفس الطريقة التى يُعامل بها أى مسلم فى أى مكان ، مهما كان أصله . وكان القبطى حديث العهد بالإسلام يصبح فرداً كامل الأهلية فى عائلة المسلمين العالمية ، أى الأمة . وكان ذلك الشعور بالانتماء شيئاً جديداً بالمرّة على المصرى العادى الذى لم يكن قط فرداً كامل الاحترام فى العائلة اليونانية أو الرومانية وكثيراً ما كان فرداً هامشياً فى العائلة المسيحية .

كما رأى المصريون فى يوم من الأيام التقدم الروحى والسلوى والمساواة فى المسيحية ، هاهم يرونها شيئاً فشيئاً فى الإسلام ، مع إضافة صفة التسامح . كما قدم المسلمون كذلك قدراً أكبر من اليقين الدينى ونسباً أكثر شمولاً للحياة اليومية من المسيحيين . ففى النسق الإسلامى ، كما هو الحال فى النسق المصرى القديم ، لم تكن

هناك «احتمالات». كما كان هناك قدر كبير من السلوى فى كون مصر جزءاً من إمبراطورية قوية جديدة وليس جزءاً من العالم البيزنطى الذى كان فى حالة تضاؤل ولم يحممهم من الفرس . وعلاوة على ذلك ، كان منطقياً أن يُتَوَجَّه التحول اللاهوتى من التعددية إلى التوحيد الذى بدأه المصريون بالمسيحية تبنى أكثر أنواع التوحيد التام تكاملاً وصرامة الذى يمثله الإسلام .

وليس مستغرباً أن تكون مسألة يسوع باعتباره إلهاً أصعب مشكلة يُضطر المصريون إلى مواجهتها أثناء الدخول فى الإسلام . فمن ناحية كان هناك ترابط وحدانية أكيدان فى الرؤية الإسلامية التوحيدية القائلة بأنه ليس لإنسان ، ولو كان يسوع ، أن يكون إلهاً . وبناءً على ديناميكية المسلمين ونفوذهم ، كان من الممكن افتراض أن الإسلام والنبي محمد ﷺ هما بالفعل «خاتم» التوحيد ، أى كلمة الله الأخيرة . ومن ناحية أخرى ، ظلت صورة يسوع المخلص وصورة مريم المواسية تتمتعان بجاذبية شديدة فى مصر وظلتا مرتبطتين بصورة أو بأخرى بأوزيريس وإيزيس المحبوبين منذ الزمن القديم . وعلاوة على ذلك فإنه رغم أن الله طبيعة إلهية مفردة ، وعليه فهو توحيدى مثل الرؤية التوحيدية المصرية لیسوع ، فإن الله يسمو فوق المادة ولذلك فهو ليس قريباً من البشرية التى تعاني مثل يسوع . ومع ذلك فإن هذا السمو فوق المادة قد جرى تخفيفه إلى حد كبير من خلال الدور القوى الذى قام به محمد باعتباره رسول الله .

كانت نتيجة كل هذا البحث عن الروح انقساماً بين الناس ، حيث دخلت الغالبية العظمى الإسلام ، وبقيت أقلية من المسيحيين الأقباط المونوفيزيين . ورغم كثرة الاضطهاد اللاحق الذى لا يزال قائماً حتى اليوم (وأصبح منذ الثمانينيات منتشرًا انتشاراً مرعباً) (*) ، حافظت الكنيسة المصرية على نفسها فى مصر باعتبارها طائفة أقلية تضم على أقل تقدير خمسة ملايين نسمة ، أى ما يقل عن عشرة بالمائة من إجمالى سكان مصر .

على مر القرون ، ورغم مباشرة المسيحية القبطية ، حتى وقتنا هذا ، أصبح الإسلام النسق الدينى المستقر لمصر . وكما كان الحال بالنسبة للمسيحيين من قبلهم ، قضى

(*) هذا هو رأى المؤلف الذى لم يذكر لنا من أين استقى هذه المعلومة التى يوردها بكل ثقة - المترجم .

المسلمون شيئاً فشيئاً على كل ما تفوح من رائحة مصر القديمة، أو أهملوه على أحسن تقدير. وأصبحت آثار مصر القديمة وفنونها بلا معنى وبلا فائدة بالنسبة للشعب المصرى، وهو ما أدى بالتدريج إلى الاختفاء الكامل للديانة المصرية القديمة وعمارتها وراء الأفق وتحت الرمال. وحتى أبا الهول الكبير فى الجيزة، شسب عنخ (الصورة الحية)، دُفن فى الرمال حتى رقبتة. ولم يعد المصريون يهتمون بمصر القديمة، ولم يبدءوا الاهتمام بها من جديد على استحياء قبل القرن التاسع عشر.

ولذلك حدث التفكيك الأخير للديانة والتقاليد التعددية المصرية الذى وُوجه بالمسيحية والإسلام التوحيديين بأقل قدر من الصراع، ولكن الديانة المصرية، ومعها الديانتان الهندوسية والعبرانية اللاحقتان لها، استمرت زمناً أطول من أية ديانة أخرى فى التاريخ؛ أكثر من ٣ آلاف سنة. وظلت مصر بحق فى موقع الريادة والقيادة فيما يتعلق بالدين ما لا يقل على ١٥٠٠ عام حتى ظهور ما يشبه التوحيد العبرانى فى أواخر القرن الثالث عشر ق.م وبقيت حتى أصبحت الديانة المسيحية هى الديانة الرسمية والشعبية فى أوائل القرن الرابع الميلادى. وكان ما قُضى عليه -الديانة التى أسستها مصر حوالى عام ٣١٠ ق.م- أكمل ديانة مؤثرة عرفتها البشرية حتى وقتها.

لم تستعد مصر استقلالها السياسى الكامل قبل عام ١٩٥٣، وبطبيعة الحال فإن مصر الحديثة هذه لا تشترك فى الكثير مع مصر القديمة، سوى فى شعبها الذى لا يزال يعيش على شريط ضيق محاذ للنيل وفى الدلتا، وربما كان هو نفسه إلى حد كبير من الناحية العرقية، وإن كانت تفصله سنوات ضوئية من الناحية الثقافية والاجتماعية عن الماضى. وما تبقى من الثقافة القديمة ساكن لا حركة فيه؛ فاللغة والديانة ليستا مصريتين، والحقول مزروعة بالقطن بدلاً من الحنطة والشعير. بل إن الطابع الجغرافى الأساسى للأرضين، تاوى، القديمة، وإترو، نهر النيل، تغير بعد افتتاح السد العالى فى عام ١٩٧٣ ونهاية الفيضان السنوى (الذى لا ينبغى الأسف عليه بسبب التحسين الاقتصادى الذى أحدثته).

أصلح الاهتمام العالمى الكبير الذى لا يتوقف بمصر القديمة، مقروناً بالسياحة، رؤى مصر الحديثة غير المبالية فى كثير من الأحيان بميراثها. ويدرس علم المصريات

حاليًا على أيدي علماء المصريات المصريين وهناك مشروع رائع لبناء متحف مساحته ١٢٥ فدانًا بالقرب من أهرام الجيزة ليحل محل المتحف المصرى بالقاهرة الرائع ولكنه بات مكسًا. ومع ذلك ما زال تاريخ مصر القديمة وفنها وأدبها وديانتها لا يدرّس بالقدر الكافى فى المدارس المصرية، وكل علماء المصريات البارزين ليسوا مصريين، وأغلبية الكتب التى عن مصر القديمة غريبة. وباستثناء المتحف المصرى، فإن كل المجموعات الفنية المصرية المهمة موجودة فى متاحف غريبة.

خلال المائة سنة التى احتاجها القضاء على مصر المصرية، ظهرت مصر خيالية ومشوهة، Aigyptos، فى ديانة أوروبا وتعاليمها السرية وفلسفتها وعلومها. فقد باتت مصر القديمة أكثر أهمية من الناحية العاطفية بالنسبة للغرب مما هى بالنسبة لمصر. وأدى هذا إلى مصر ظهر فيها فى الوقت نفسه دورها الحقيقى كمحور وحلقة وصل ونقطة تحول، ودورها كمجتمع محورى خيالى.



الفصل الرابع عشر

مصر مجتمع محوري وحلقة وصل
وتأثير: الحقيقى والخيالى

الصلة المصرية الإفريقية: نقاط الالتقاء بين الملكيات الإلهية المصرية والإفريقية

يظل هناك الكثير مما يجب بحثه فيما يتعلق بتأثير مصر على الديانات الإفريقية والتأثير الإفريقى على الديانة المصرية . وهذه مهمة صعبة بسبب شبه غياب الأعمال الفنية والعمارة الإفريقية التى تعود إلى العصرى الحجرى الجديد وأوائل العصر البرونزى وتأخر التاريخ المدون والوثائق المكتوبة الإفريقية . ولا يسد التراث الشفاهى الإفريقى هذه الفجوة . ومن الصعب تقييم ما كانت عليه نتيجة التأثير الإفريقى وما كانت عليه نتيجة التطور الإفريقى المستقل . ويصعب كذلك تقييم ما كانت عليه نتيجة التأثير الإفريقى على مصر وماهى عناصر الثقافة المشتركة بين مصر وإفريقيا .

فى أغلب الأحوال ، بدأت المعرفة غير الإفريقية بالديانات والمجتمعات الإفريقية بكتابات المؤرخين العرب فى القرن الحادى عشر وتعاضل بناؤها أثناء العصر الاستعمارى الأوروبى فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر الميلادى نتيجة لما هو متاح من الفن والممارسات الدينية والتراث الشفاهى والملاحظة والتخمين . ولم يتعاون الكهنة الأفارقة ، الذى عادة ما كانوا يتجمعون فى جمعيات سرية ، بصورة كبيرة مع تلك الجهود . وعلاوة على ذلك فمن الواضح أن أولى الروايات العربية والأوروبية كانت مشوبة بالعنصرية والحاجة إلى تبرير الاستعمار والرق .

ولم يحدث إلا منذ وقت قريب أن قام العلماء الأفارقة أنفسهم ، مثل المالى ميلان أمادو همباتى با (١٩٠٠-١٩٩١) المهتم اهتماماً خاصاً بالتراث الشفاهى ، والمؤرخ السنغالى شيخ أنتا ضيوف (١٩٢٣-١٩٨٦) ، والكاتب الكونغولى تيوفيل أوبنجا

(المولود فى ١٩٣٦) والمؤرخون الذين عملوا مع ج. كى زربو (المولود فى ١٩٢٢) فى «تاريخ إفريقيا العام» الذى تولت منظمة اليونسكو كتابته لتصوير المجتمعات والديانات الإفريقية القديمة من وجهة نظر غير أوروبية. ويزدهر نمط الدراسات الإفريقية فى الولايات المتحدة، إلا أن إحدى نتائجها كانت المدرسة ذات النزعة المركزية الإفريقية التى أسسها موليفى كيتى أسانتى (المولود فى عام ١٩٤٢) وهى التى تضع بعض الأشياء فى مواضعها الصحيحة ولكنها تروج فى المقام الأول لفرضية خاطئة تقول إن مصر كانت حضارة إفريقية سوداء. (سوف نبحث بعد قليل هذا الجانب الخيالى من مصر).

بخلاف الثقافة النوبية، من الصعب التوصل إلى استنتاجات كثيرة، أو حتى التخمين، بشأن أية ثقافة إفريقية قديمة تسبق ثقافة نوك فى نيجيريا التى تعود إلى العصر الحديدي فى القرن التاسع ق. م وعُثر منها على تماثيل من الصلصال تعود إلى القرن السادس ق. م. ولا يبدو أن تلك التماثيل - مثلها مثل معظم الفن الإفريقى اللاحق - تخص عائلة التعبير نفسها كما هو الحال بالنسبة للفن المصرى. ولدينا معرفة قليلة جداً عن إفريقيا قبل عصر نوك، ماعدا إشارات مصرية فى الفن والنصوص المتعلقة بالنوبة، وخاصة الجنود والعبيد النوبيين والأسرى والعبيد الأفارقة، والبضائع الإفريقية التى كثيراً ما كان المصريون يسعون للحصول عليها كمنتجات كمالية، وهى البخور والجواهر والأبنوس وجلود الحيوانات والحيوانات الحية كالزراف والقردة. وأكثر الأوصاف المصرية اتساعاً للبلاد الإفريقية غير النوبة تتعلق ببلاد هونت، التى يبدو أنها المنطقة الساحلية للسودان وإريتريا وجيبوتى والصومال. ومن بين هذه الأوصاف نجد أن أكملها هى النقوش والرسوم الخاصة ببعثة هونت على جدران المعبد الجنائزى للملكة حتشپسوت (ج. ١٤٧٣ - ١٣٥٨ ق. م) بالدير البحرى، غير أنها لا تكفى للتوصل إلى استنتاجات ثقافية ولاهوتية.

مما يؤسف له أن هذه الفجوات تجعل من المستحيل تأكيد الافتراضات التى لا حصر لها بشأن الصلات بين مصر وإفريقيا. ومع أن المقارنات بين الثقافة واللاهوت المصريين القديمين وما نعرفه عن الثقافات والأنساق اللاهوتية الإفريقية فى المئات القليلة الأخيرة من السنين يمكن أن توفر لنا بعض المفاتيح، فهى عملية تكتنفها المخاطر.

ورغم كل هذه الصعوبات ، فقد أصبحت قضية الصلة الإفريقية المحتملة بالأصول المصرية قضية الساعة ، لأسباب تاريخية مشروعة من ناحية ، ولدوافع الفضول الطبيعية من ناحية ثانية ، ولأسباب سوسيو سياسية من ناحية ثالثة .

تقدم آراء الاتجاه العام من قبل المؤرخين وعلماء المصريات وعلماء الإفريقيات ، الذين يعملون على أساس من الأدلة الشحيحة التي يمكن إثباتها ، بعض الإجابات ، ولكنها تظل تطرح الأسئلة كذلك . وكما رأينا في الفصلين الأول والثالث ، فإن الاستنتاج الحكيم المعتاد هو أنه في عصر نقادة الأولى المبكر (ح . ٤٠٠٠ - ٣٥٠٠ ق . م) كانت مصر وليبيا وعلى الأقل شمالى النوبة وربما شرق إفريقيا النيلية تشترك فى خلية ثقافية وتكنولوجية عامة ، وأنه كان هناك عنصر عرقى نوبى أسود فى السكان . وبعد ذلك فى حوالى عام ٣٥٠٠ ق . م حدث تطور مصرى منفصل مع اندماج عناصر شمال إفريقية وسامية وسوداء فى النمط البحر متوسطى المصرى واستمرار وجود أصحاب البشرة الأكثر سمرة جنوبى طيبة . وعادة ما يُفترض أنه بمرور القرون والألفيات أصبح تطور مصر مستقلاً إلى حد كبير وخاضعاً أكثر وأكثر للتأثير الغرب آسيوى الكبير .

من المرجح أن الديانة المصرية فُرضت على النوبة ، ربما فى عصر الأسرة الخامسة (ح . ٢٤٩٤ - ٢٣٤٥ ق . م) . وربما كانت مصر كذلك أحد التأثيرات الرئيسية فى القرن الإفريقى (هونت) اعتباراً من حوالى عام ٢٣٠٠ ق . م . وأثناء حملات تحتمس الثالث العسكرية بعد ح . ١٤٥٨ ق . م والفتح المصرى للبلاد الواقعة على مسافة كبيرة جنوب الجنادل (الشلال) الرابع على النيل ، ربما يكون التأثير المصرى المباشر على شعب البانتو فى هذه المنطقة قد وقع . ومن المؤكد أنه بعد هزيمة الأسرة الخامسة والعشرين النوبية (ح . ٧٤٧ - ٦٥٦ ق . م) فى مصر ، كان للديانة المصرية دور مباشر فى تشكيل الديانة النوبية المميّزة . وربما أثرت مصر كذلك على ديانات جنوب السودان والقرن الإفريقى وشرق إفريقيا تأثيراً مباشراً أو عبر النوبة ، وكان لها على الأرجح دور فى تطوير الديانات الإفريقية الأخرى التى نمت على نحو مستقل .

بالإضافة إلى هذا السيناريو ، هناك فى الأساس رأيان راديكاليان يتعلقان بالعلاقات بين مصر وإفريقيا . فنجد أن و . أ . واليس بدج يفترض فى كتابه «أوزيريس والبعث

المصرى» Osiris & The Egyptian Resurrection أن «المصريين» الأوائل «أفارقة [مثلما أن] الناس . . . فى السودان أفارقة . . . » وأن «المعتقدات المصرية . . . ذات أصل محلى نيلى أو سودانى بالمعنى الأوسع للكلمة . . . [وأن] التأثيرات الأجنبية جرى تعديلها أولاً . . . ثم أوقفوا غموها، وأخيراً أطاحوا بها. » وفى إطار هذا التخطيط كان بدج يعتقد أنه « من الخطأ وضع ديانة مصر القديمة فى مصاف الأنساق اللاهوتية المعقدة الخاصة بالشعوب ذات الأصول الآسيوية أو الأوروبية ». ومع ذلك ميز بدج بين ثلاث فئات من الأفارقة، وهى المصريون والنوبيون والسود^(١٦٠) ويعتقد المؤرخ السنغالى شيخ أنتا ضيوف فى كتابه «الأصل الإفريقى للحضارة، خرافة أم حقيقة» The African Origin of Civilization, Myth or Reality أن «مصر القديمة كانت حضارة زنجية انحدرت من حضارة النوبة، أو بعارة أخرى السودان» وأن «الإثيوبيين (النوبيين/السودانيين) والمصريين كانوا أول من حقق ما نسميه «حضارة» ومن ثم أثروا على سائر المجتمعات الإفريقية والعالم^(١٦١). وسائر الآراء المتعلقة بالعلاقة بين مصر وإفريقيا أشكال مختلفة من هذين الرأيين بصورة أو بأخرى.

أورد بدج عدداً مذهلاً من التشابهات بين المعتقدات المصرية القديمة والمعتقدات الإفريقية الحديثة، ولكنه حذف الكثير من الاختلافات الأساسية الكثيرة وتوصل إلى استنتاجاته من خلال التفسير الشخصى للممارسات الدينية والمجتمعية المتبقية الخاصة بالديانات الإفريقية فى زمنه.

يبدو أن فرضية ضيوف القائلة، بأن الديانة الإثيوبية المصرية كانت نواة ديانات إفريقيا بكاملها، بما فى ذلك ظهور المجتمعات الكبيرة فى غرب إفريقيا اعتباراً من حوالى عام ٧٠٠ ق.م، أشد راديكالية بكثير ولا يمكن إثباتها. (سوف نتناول آراء ضيوف بتوسع فى القسم الخاص بالمركزية الإفريقية).

هناك تشابهات بين أساطير الخلق ونظريات نشأة الكون وأنماط السلوك السحرية

Budge, E.W. Wallis, Osiris & The Egyptian Resurrection, Volume I, pp.(١٦٠) 361, vii, xxx, 200 and Volume II, p. 222.

Diop, Cheikh Anta, The African Origin of Civilization, Myth or Reality,(١٦١) pp. xiv, 150, 244 and 151-152.

المصرية والكثير من الأساطير والنظريات الإفريقية . وأحد هذه التشابهات هو المفهوم القائل بأن إلهاً خالقاً نظم الكون وخلق قوة الحياة وأمدّها بأشكال الوجود كافة - الطبيعة والبشر والحيوانات والحياة الآخرة - ولا بد من استرضائه باستمرار . والأفكار الخاصة بالتهديد الدائم بالقوضى والاضطراب ما لم تنفذ الطقوس السحرية وتقديم القرابين بواسطة القادة المقدسين والعرافين لاسترضاء الآلهة على النحو الصحيح ، أو إذا كان سلوك الفرد أو الجماعة غير متوافق مع المخطط المقدس ، أفكار إما تشترك فيها الديانات المصرية والإفريقية أو كانت بتأثير من مصر .

ومع ذلك فإن هناك مجموعة كبيرة من أساطير الخلق الإفريقية التى يشبه بعضها المفهوم المصرى الخاص بالشواش الأزلى مثل أحد أشكال أسطورة الخلق عن قبائل اليوروبا (نيجيريا) التى تبدأ العالم بالشواش المائى الشبيه بنون وارت فى مصر ، أو أسطورة البوشنغو (وسط إفريقيا) التى يسبق فيها الخلق ظلامٌ وعالمٌ مائى . ويربط الكثير من أساطير الخلق الإفريقية الأخرى ، بما فى ذلك أساطير اليوروبا ، شبه قليلٌ جداً بأساطير الخلق المصرية . فقد نزل أودودوا أبو البشر عند قبائل اليوروبا إلى الدنيا على سلسلة ومعه ديك وقطعة أرض وبذرة نخلة . وتعتقد قبائل الفانج (الجابون والكونغو برازافيل) أنه لم يكن أى شىء سوى الإله نزامى موجوداً قبل الخلق ، وكذلك الحال عند قبائل الدوجون (مالى) بالنسبة لإلههم أمّا . وأرسل الإله الأعلى عند قبائل النجباكا (شمالى الكونغو كينشاسا) فريقاً يضم الأخ والأخت ستو ونبو إلى الأرض حيث تناسلا وخلقوا شعب النجباكا .

ويشبه مفهوم إله السماء الأعلى والتقدير والعليم بين الكثير من الآلهة الأخرى فى كثير من الديانات الإفريقية لاهوت الإله الرئيسى المصرى وبشكل أخص الإله آمون رع . وأونكولونكا - أوكيكيلي ، «الحكيم» - عند قبائل الزولو الجنوب إفريقية ، وكاتوندا - «العين الكبيرة فى السماء» - عند شعب جاندا فى شرق إفريقيا ، وبريكيرل هوندوا - «العليم البصير» - عند قبائل أكان الغانية ، وألورا البعيد الخفى عند قبائل الباولى (ساحل العاج) ، وكجيني عند قبائل إسوكو النيجيرية الذى يرسل كل شىء طيب ، كما يرسل غضبه ، ولكن لا يراه أحد أبداً ولا يفهمه ، ويشبه كثير غيرهما من الآلهة الإفريقية الإله

المصرى آمون العالم والحكيم والخفى (ولا يخفى عليه شىء). ومع ذلك فإن إحدى السمات الأساسية للآلهة الرئيسية المصرية هى أنها تجمع بين آلهة كثيرة باعتبارها أوجهاً لها فى وحدة واحدة، وهذه ممارسة لا وجود لها فى إفريقية.

هناك كذلك فرق كبير بين مصر وإفريقيا حين يتعلق الأمر بتصوير المعبودات. فالتمائيل والأفence الإفريقية غالباً ما لا تصور الآلهة؛ فهى ليست أصناماً للآلهة. بل إنها تشير إلى الآلهة باعتبارها أفتاشاً تستمد السلطة من الأرواح التى تتوسط الآلهة، وهو ما يتناقض تناقضاً حاداً مع التصوير المباشر والمفصل المصرى للآلهة كأصنام. وكانت الآلهة الإفريقية تحل فى عناصر الطبيعة، ولكنها كانت أثرية وتوصف بالكلمات؛ فهى ليست أصناماً. أما الآلهة المصرية فكانت نموذجاً للحلول والتصوير المادى.

وفى عالم الحياة الآخرة المحورى، كانت الفكرة المصرية الخاصة بدوات، «الأرض الأخرى»، والفكرة الإفريقية الحيوية المعمة الخاصة بالوجود الدائم والوسيط لأرواح الأسلاف فى عالم خفى، ولكن فى هذه الدنيا، فى هذا العالم، وكذلك الصلة بين العالمين المرئى والخفى، مختلفتين إلى حد كبير. والفجوة ضخمة بين زيارات روحى البا والكا المصريتين للأحياء (ربما لتسوية بعض المشاكل العائلية الصغيرة) والمفاهيم الإفريقية المعتادة الخاصة بانغماس الأسلاف الدائم والعميق فى الحياة اليومية للأحياء، على الأرض التى وكدوا عليها.

يبدو أن نقطة الالتقاء بين جوانب الملكيات الإلهية المصرية والإفريقية الكثيرة تشير إلى احتمال وجود كل من التأثير المصرى المباشر وغير المباشر. ويبدو واضحاً فى المناطق الكوشية من النوبة وإثيوبيا والقرن الإفريقى وكينيا أنه كان هناك تأثير مبكر ومباشر للملكية الإلهية المصرية. وفى أماكن أخرى من إفريقيا - من الكونغو إلى غرب إفريقيا إلى شرق وجنوب إفريقيا - فإن التواريخ المحتملة لإقامة الملكيات الإلهية متأخرة نسبياً أثناء الألفية الميلادية الأولى، بل عادة ما تكون بعد ذلك. ورغم ذلك فقد كانت التشابهات بين الملكيات الإلهية فى الكثير من الحضارات الإفريقية وفى مصر قوية وتوحى بوجود أصل واحد.

شمل تشويج الملك المصرى والكثير من الملوك الأفارقة طقساً سحرياً كان فيه العرش، كرسى الملك، مصدرراً لألوهيته. وكان الملك المصرى والملك الإفريقى بعد ذلك يُمنحان سلطات إلهية، حيث كانا يعتبران ابنين للآلهة، ومانحين لكل القوى التى تجعل الحياة الطيبة ممكنة، وكانا مسئولين عن الحفاظ على النظام الكونى ومنع حدوث الفوضى أو تصحيحها.

ومع ذلك فقد كان هناك فرق جوهري فى الدافع بين القتل الشعائرى للملك العجوز الضعيف وطقس احتفال الحب سد المصرى. إذ كان الحب سد يجرى من الناحية النظرية للمرة الأولى بعد أن يَكُون الفرعون قد أمضى ثلاثين سنة فى الحكم، أما القتل الشعائرى الملكى الإفريقى فكان يحدث حينما يُظَن أن الملك بات ضعيفاً جداً وفى بعض المجتمعات الإفريقية كان يرتَّب باستمرار بعد أن يكون الملك قد حكم لبضع سنوات فحسب.

لم يكن المقصود بالحب سد عن المصريين هو إثبات أن الفرعون الإله مازال قوياً من الناحية الجسمانية فحسب، بل كذلك لإحداث البعث والقوة المجددة له فى الحياة الدنيا. أما بالنسبة للأفارقة فكان القتل الشعائرى يحدث للملك العجوز لأن قواه تضاءلت ولذلك فهو لا يعكس من الناحية الجسمانية النظام الإلهى والرفاهية ولم يعد قادراً على ضمان ذلك. وكان القتل الشعائرى للملك الإفريقى، ومعه فى العادة عدد ضخم من خدمه وحاشيته (وفى بعض الأحيان أكل قلب الملك المقتول، كما فى قبائل اليوروبا)، يُنهى حياة الملك المادية العادية على الأرض، ويضعه فى عالم الأرواح ويمثل نسقاً من الخلافة الملكية؛ وهو عكس الأهداف التى كان الحب سد يسعى إليها. ذلك أن المصريين كانوا يسعون إلى تجديد نشاط فرعونهم العجوز، بينما كان الأفارقة يعجلون إرسال ملكهم إلى العالم الخفى.

تبنى النوبيون، مدفوعين بالاحتلال والتأثير المصريين، نسختهم القومية من الملكية الإلهية حينما كانت لديهم سلطة مستقلة، وكان من الطبيعى أن يؤيدوا نسق الملكية الإلهية حين حكموا مصر (فيما بين حوالى ٧٤٧ و ٦٥٦ ق.م). واعتباراً من القرن السادس ق.م على أقل تقدير، وربما قبل ذلك بكثير، كانت الملكية الإلهية شكلاً

متواتراً من أشكال الحكم فى أجزاء كثيرة من إفريقيا. وربما انتشرت الملكية الإلهية من النوبة إلى أجزاء كثيرة من إفريقيا بعد القرن الثامن ق. م. وكانت مزدهرة بشكل واضح حين وصل المستكشفون والمستعمرون البرتغاليون إلى إفريقيا بعد عام ١٤٦٠ ميلادية.

فى ظل التشابه العام لمؤسسة الملكية الإلهية القوية فى مصر وإفريقيا، يمكن أن نتوقع وجود تشابهات فى المؤسسات الكهنوتية. أما الواقع فهو أن هذه المؤسسات مختلفة اختلافاً جذرياً. وهذا هو الحال على نحو بارز بالنسبة لعدم وجود هياكل كهنوتية منظمة ومزارات ومعابد فى إفريقيا لها نفس الأهمية المحورية التى فى مصر. إلا أنه من الممكن أن تكون الجمعيات السرية، المنتشرة بشدة فى إفريقيا، التى تساعد الكهنة فى واجباتهم الشعائرية، هى المقابل الإفريقى للهيكل الكهنوتية المصرية المحكّمة والمعقدة. ومن ناحية أخرى، كان للملوك المقدسون الأفارقة القصور الفخمة والأعداد الكبيرة من الزوجات والأجهزة الإدارية الكبيرة والأعداد الكبيرة من العبيد، شأنهم فى ذلك شأن الملوك المصريين.

تميل الاحتمالات نحو وجود تأثير مصرى على مؤسسات الملكية الإلهية الإفريقية وليس العكس؛ إلا أنه من الممكن قلب المسألة من الناحية النظرية. فمن الممكن رؤية أصول الملكية الإلهية فى دول إفريقية كالسودان أو بشكل متزامن فى دول شرق ووسط إفريقيا ومصر فى فترات تسبق عام ٣٥٠٠ ق. م، حين كانت تلك المناطق متشابهة ثقافياً. ويمكن النظر إلى الممارسة الإفريقية الخاصة بقتل العرافين/ صانعى المطر شعائرياً حين يهرمون أو حين يخفّقون فى تحقيق النتائج على أنها سلف الممارسة التى خففها المصريون باحتفال الحب سد.

هناك جوانب عديدة أخرى من الديانات الإفريقية التى يمكن إرجاعها إلى أصل مشترك، أو إلى التأثير المصرى، أو إلى التطور الإفريقى المستقل الذى أتى بمعتقدات شبيهة بالمعتقدات المصرية. وإحدى نقاط الالتقاء تلك هى «كرا» (قوة الحياة) عند قبائل الأشانتى الغانية. وهى تشبه بوضوح «كا» المصرية، ليس من الناحية الصوتية فحسب، بل كذلك باعتبارها قوة الحياة وجزءاً من روح الإله الخالق فى كل شخص.

من الواضح كذلك أن هناك تشابهاً بين الكثير من الأشياء المستخدمة فى الحياة اليومية المصرية القديمة والإفريقية. يشمل ذلك باروكات الشعر المجدول والأمشاط

والمرايا والأسرة والكراسى ومساند الرأس والسلال والجرار والصناديق . ومن ناحية أخرى تختلف الحلى والمنسوجات المصرية اختلافاً كبيراً عن أقدم النماذج الإفريقية التى عُثِرَ عليها من هذه الأشياء ، ولم يُعثر على زجاج أو قاشانى إفريقى باكر .

يبدو أن النقطة الجوهرية هى أنه ما إن ظهرت مصر المميّزة بعد عام ٣٠٠٠ ق .م حتى حدد تميزها ثقافتها وديانتها . وكان اتجاه مصر الباكرة هذه هو أن تكون جزيرة فى حد ذاتها . وشيئاً فشيئاً ، وعلى مر القرون والألفيات ، ورغم استمرار بعض التأثيرات الاقتصادية الإفريقية ، أصبحت مصر فى الغالب جزءاً من الامتداد المصرى الغرب آسيوى من النواحي السياسية والثقافية والتجارية والتكنولوجية . وظهر امتداد مشابه من البنى التكنولوجية والمجتمعية من النيل المصرى إلى دجلة فى بلاد ما بين النهرين ؛ ولكنه لم يمتد إلى داخل إفريقيا السوداء ، باستثناء النوبة بالطبع . وكانت الكتابة والعمارة الضخمة ، وأنظمة الزراعة والرى المتطورة ، والقيم الحضرية جوانب مشتركة للامتداد الثقافى المصرى الغرب آسيوى بعد عام ٣٠٠٠ ق .م ؛ وهى أمور لم يكن لها وجود فى إفريقيا فى نفس الإطار الزمنى . ومصر المميّزة وإفريقيا المميّزة كما نعرفهما لهما فى الأساس سياقان ثقافيان مختلفان .

التأثير المصرى المحتمل على الملك المختص يسوع ابن الرب وغير ذلك من مظاهيم الملكية الإلهية

هل يمكن افتراض التأثير المصرى على أشكال الملكية الإلهية فيما يتعلق بالعبرانيين والمسيحيين وروما وأوروبا؟ العقبة الأساسية فى سبيل مثل هذا رأى هى غياب الإشارات المباشرة التى تشهد على أن تلك الشعوب تبنت الملكية الإلهية أو اقتبستها من المصريين . ولا يعنى هذا صراحةً أن هذا التأثير لم يكن له وجود . والاحتمال المزدوج بأنه كان هناك تأثير مصرى خفى فى بعض المناطق وظهور مستقل بالكامل لهذا المفهوم بين الكثير من الشعوب الأخرى خيار جذاب .

وربما كان الموقف العبرانى من الملكية الإلهية كذلك نتيجة للتجربة المصرية المفترضة لعدائهم التوحيدى لأى شخص خلاف يَهُوه له أى نوع من الصفات الإلهية . ومن الواضح أن العبرانيين كانوا فى البداية متحفظين فيما يتعلق بفكرة الملكية نفسها وكانوا

معارضين تماماً للملكية الإلهية وتأليه الإنسان . وكان العبرانيون الأوائل ، الذين غالباً ما كانوا منغمسين في الدين وليس في السياسة ، يرون أن الملك الوحيد هو يَهُوه ، ملخ هاعوليم ، أى ملك الكون . ورغم هزيمة القادة السياسيين لهذا التحفظ الدينى ، كَانَت الملكية العبرانية باستمرار عرضة للتوتر الشديد بين السياسى والدينى ، حيث كانت النتيجة هى تبنى العبرانيين فى نهاية الأمر لأنساق ربطت ملوكهم ربطاً وثيقاً بيَهُوه .

بدأ العبرانيون بتفضيل القضاة (شوفتيم) على الملوك . وكان القضاة شديدي التدين دون أن تكون لهم أية صفات إلهية قادة دينيين فى المقام الأول ؛ على عكس نسق الثيوقراطية المصرية ، الذى هو خليط من الدين والسياسة . وربما حكم القضاة يهودا وإسرائيل منذ حوالى ١٢٠٠ ق.م حتى تنصيب شاول ملكاً للمملكة الموحدة حوالى عام ١٠٢٠ ق.م . وقام القاضى صموئيل متردداً بتسمية شاول ملكاً ، ولكنه ظل يحتفظ بالصفات الإلهية للرب الواحد يَهُوه .

كانت لشاول علاقة نبوية مهتاجة أشبه بالغيوبة بيَهُوه يبدو أنها تدين بشيء ما لكهنة الوساطة الروحية المصريين ونسق الـ «نبييم» (الأنبياء) السريانى العبرانى الناشئ . وكانت إقامة شاول للملكية الإلهية مثاراً للجدل . فقد كان الناس من ناحية يريدون «ملكاً . . . كسائر الشعوب» وكانت الضرورة العسكرية الخاصة بمقاتلة الفلسطينيين تؤيد عامل التوحيد المتمثل فى الملك . ومن ناحية أخرى يبدو أن الزعماء الدينيين العبرانيين كانوا يعتبرون زمن القضاة عصرًا ذهبيًا للحرية الفردية والصلاح الذى لا تلوته السياسة واستهلال الولاء السياسى باعتباره البداية المحتملة للفساد .

لم يكن يَهُوه نفسه يحب الفكرة وأبلغ القاضى صموئيل أنهم «لم يرفضوك بل إياى رفضوا» . وكان يَهُوه يرى أن تأسيس الملك تعدياً على سلطاته الملكية الإلهية^(١٢٢) وهو الأمر الذى يشير أول ما يشير إلى أن القفزة من الفرعون إلى الفرعون الإله كانت خطوة لاهوتية منطقية ، ذلك أن الملوك كانوا إلهيين بالفعل .

كل ذلك كان منطقياً لدرجة أنه بحلول القرن السادس ق.م تقريباً كان العبرانيون ، بالرغم من ابتكارهم أول نسق فى العالم للتوحيد المطلق والحصري للتوحيد ، لم تعد

(١٢٢) صموئيل الثانى ، ٨ : ١-٢٢

لديهم كراهية للملوك ذوى الصلة الإلهية بل ومضوا إلى ما هو أبعد من ذلك بابتكارهم مفهوم الملك المخلّص الجوهري .

يبدو أن مفهوم الملك المخلّص يدين بشيء ما لمفهوم الفرعون الإله المصرى وخاصة وضعه كشخصية مثالية ودوره الخاص بضمان التوافق والسلام الدنيوى . ومع أن الملك المخلّص العبرانى لم يكن إلهياً من الناحية النظرية ، فقط كان يحمل من الناحية العملية صفات شبه إلهية ، وعلى نحو خاص صفة ترسيخ السلام والإخاء العالميين . ولذلك كان الملك المخلّص العبرانى ، ابن الملك داود ، ضرباً من الشخصية المثالية التى تشبه فى بعض جوانبها الفرعون ودوره فى اللاهوت المصرى ، حتى وإن كان الملك المخلّص شكلاً أكثر روحانية وأخلاقية من المفهوم المصرى .

سار البوذيون على درب مشابه لما سار عليه العبرانيون فيما يتعلق برفض الملكية الإلهية ، ولكنهم خضعوا لشكل من تأليه البشر اعتباراً من القرن الثانى الميلادى على أقل تقدير بإعلانهم أن البوذيساتفات ، أى بوذاتهم المحتملين ، الذين رفضوا الفناء فى النيرفانا كى يشاركوا الناس حياتهم ، كانوا آلهة .

اقترب الرومان أكثر ما يكون من المفهوم المصرى الخاص بالكائن البشرى الفائق القوى القادر على أن يصبح إلهاً ويوجّه شئون البشرية . غير أن التطبيق الرومانى للملكية الإلهية كان صورة باهتة من النسق المصرى . ورغم ذلك كانت الأسباب التى جعلت أى إمبراطور رومانى يعلن نفسه إلهاً تشبه إلى حد كبير ما كان لدى الفراعنة من أسباب ؛ وهى اكتساب النفوذ السياسى والعسكرى المطلق بوضع نفسه ضمن عصبة من الآلهة وليس البشر . وكان الوضع الذى جعل الملكية الإلهية ممكنة ، فى مصر وفى روما ، مشابهاً كذلك ؛ وهو استغلال حاجة الشعب الشديدة ليس فقط إلى حماية الإنسان الفائق ، بل حماية الإنسان الفائق الحال ، أى إلى إله متجسد فى صورة بشرية ، أو وجود الإنسان الفائق فى عالم البشر . ويبدو أن أوكتافيان/ أغسطس (٦٣ ق. م - ١٤ ميلادية) باعتباره divi filius ، أى ابن الإله ، وأول من سمى نفسه إمبراطور روما (٢٧ ق. م) ، يتطابق تماماً مع هذا المخطط .

ظل الأباطرة الرومان بعد أغسطس يُعتبرون آلهة متجسدين فى هيئة البشر . وكان أول من بلغ ذروة هذا النسق أورليان (٢٧٠-٢٧٥ ميلادية) الذى كان بالفعل نائباً عن

الإله (Sol Invictus الشمس التى لا تنطفئ). وربما قطع دقلديانوس (٢٨٤-٣٠٥ ميلادية) شوطاً أبعد من الكل فى إقامة ملكيَّة الحق الإلهى المطلق والشيوقراطية الفعلية بينما ادعى أنه ليس ملكاً .

كان من المفترض أن دقلديانوس جاء إلى السلطة طبقاً للمشيئة الإلهية ، وكان «ابن الآلهة» ، «خالق الآلهة» يوثيوس (چوبيتر ، كبير الآلهة اليونانيين وإله السماء) و Domini Noster (ربنا) . وتبنى دقلديانوس نسقاً على النمط المصرى جعله المخطط الإلهى فيه المعيل الأكبر ، الواهب للأشياء الطيبة كافة التى تجعل الحياة ممكنة ، وهو ما يشبه إلى حد كبير الفراعنة المصريين . وكان واحداً من أفظع مضطهدى المسيحيين . وكان موجوداً فى مصر فى عام ٢٩٦ لقمع ثورة قام بها أخيليوس ، وبذلك أصبح آخر إمبراطور رومانى يزور مصر .

بعد أن تلقى المسيحيون ما يزيد على المساعدة البسيطة فيما بين ٢٠٠ ق.م و ١٠٠ ميلادية من الكتّاب والطوائف الرؤييين العبرانيين ، وسَّعوا مفهوم الملكيَّة الإلهية بصورة غير معقولة وخيالية . فقد غير المسيحيون ورثة العبرانيين مفهوم الملك المخلص وألوهو يسوع . كما أنهم أعطوا مريم فى النهاية وضعاً شبه إلهى هو أم الإله .

رغم قصر المدة التى أمضاها يسوع بين البشر ، فقد أصبح فى النهاية أنجح الآلهة التى ماتت وبُعِثت وتلك التى تجسدت فى هيئة البشر . وبلغ السبيل الذى افتتحه المصريون بالفرعون الإله ذروته بمفهوم الوجود البشرى الفائق ليسوع على الأرض باعتباره المخلص الذى لا تشوبه شائبة ، والمواسى ؛ فهو الراعى الصالح .

أصبح يسوع نموذجاً لنسق ابن الإله/ الإنسان الإله شبه المصرى التقليدى ، وكان فى الوقت نفسه ابن الإله الواحد ، الملك الحاكم للكون ، والإله نفسه داخل الثالوث وهو ما يُعد وحدة كذلك . وتشبه تلك الجوانب من مفهوم يسوع مفاهيم الفرعون الإله/ الإنسان الإله وابن رع وثالوث آمون/ رع/ پتاح العضوى ، حتى أنه يبدو من المستحيل استبعاد وجود نوع ما من التأثير المصرى .

يبدو أن مفهوم يسوع يدين بما هو أكثر من ذلك للإله أوزيريس . فقد بدأ أوزيريس حياته باعتباره الإله الذى يحكم الأرض ، وباعتباره وريث أبيه (إله الأرض چب) الذى

مارس ذلك الدور أيضًا . ولكن فى فترة ما فى المستقبل كان أوزيريس مثل يسوع كذلك ، وهو نوع من الإنسان/ الإله ، أى الإنسان والإله ، الذى يشارك فى حياة البشر ويشاركهم أفراحهم وأتراحهم . لقد كان الإله الذى تعزو إليه الأساطير دفع مصر من الجهل إلى المعرفة ، ومن المعتقدات الدينية البدائية إلى المعتقدات الدينية المتقدمة . وكان بعث أوزيريس ووعد الجميع بالبعث بعد الموت أسمى عطية يمكن أن يقدمها إله للبشر .

ربما كان لبعث أوزيريس إلى جانب التحول الزراعى اللاهوتى الغرب آسيوى للتجدد الربيعى إلى البعث البشرى ، وبشكل خاص عينانا ودموزى (ثُموز «الشاب الخالى من العيوب» فى بابل اللاحقة) السومريان وبعل وأدونيس الكنعانيان ، أدوار فى تطور مفهوم يسوع الذى بُعث بعد موته . وعلى أقل تقدير كان لسياق الآلهة التى تبعث بعد موتها فى اليونان فى تلك الفترة مع ظهور پرسيفونى/ كورى (*) وديونيسوس (***) ، وإغراء الأنساق اللاهوتية الخاصة بابن الإله/ ابن البشر فى يهودا فى تلك الفترة ، والمعرفة الواسعة العامة بقصص أوزيريس وثُموز وأدونيس تأثير لاهوتى كبير على تطوير طبيعة يسوع .

من الواضح أن دور المخلص القومى والشخصى لأوزيريس ، ومعه الدفء والعطف والحياة الآخرة التى لها معنى كان صوراً سببية للأدوار التى قام بها يسوع فيما بعد . فمن المفترض أن يسوع يحقق وعود التحالف الذى جرى مع إسرائيل ، وهو كذلك مخلص عالمى وشخصى وغفور ، يستخدم مفهوم الحب فى الحياة الدنيا والخلاص فى الحياة الآخرة .

السؤال الذى يحق طرحه - ولا يمكن أن يجيب عنه أحد أبداً - هو : هل يمكن ظهور مثل هذين الإلهين المتشابهين على نحو مستقل تماماً؟ ومع ذلك فإنه حتى إذا كان من

(*) الاسمان لإلهة القمح الشابة فى أساطير اليونان وهى ابنة ديمترا . وإذا كانت الأم وإهة القمح فإن الابنة هى روح القمح . وبعد أن خطفها إله الجحيم هاديس وأصاب الأرض جذب شديد ، أمر زيوس كبير الآلهة أن تعود إلى الأرض نصف العام وتبقى فى هاديس النصف الآخر ، رحمة منه بالبشر - المترجم .

(**) يرتبط ديونيسوس ارتباطاً وثيقاً بالإلهة ديميتير وكان يُحتفل بأعياده فى الشتاء (لاعتقادهم بأن الإله يعانى) وفى الربيع (لاعتقادهم بأن الإله قام من رقدة أشبه بالموت) - المترجم .

المحتمل أن اللاهوت والميثولوجيا المصريين والمفاهيم الغرب آسيوية مصادر للإلهام بالنسبة لجزء من اللاهوت المسيحي، فإن مفاهيم المسيحية المبكرة المميزة مثل النزعة العالمية التي تتميز بالمساواة (إلا بالنسبة للمرأة) والحب والإخاء ومفهوم العفو التام السامى لا يمكن أن تدين بالكثير لأنساق اللاهوت السابقة .

فى أوروبا العصور الوسطى وما بعدها، كان الحكم السياسى والدينى بالحق الإلهى ميراثاً من العصور القديمة (بما فى ذلك العصور المصرية القديمة) وتحريفاً لمبدأ يسوع الذكى «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»^(١٦٣).

تطورت النزعة الاستبدادية للعاهل، التى يبدو أنها بدأت بشارلمان (٧٦٨-٨١٤ ميلادية) باعتباره إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة، إلى مفهوم العصور الوسطى القائل بأن الرب منح سلطة سياسية مطلقة للملك وسلطة روحية مطلقة للكنيسة. ولكن بطبيعة الحال كان كل من الملوك والبابوات يرغب فى أن تكون له السلطان معاً. باختصار، كانوا يريدون نسقاً على النمط المصرى، دون أن يعوا ذلك بالضرورة. وبحلول القرن السابع عشر بلغ مفهوم الملك المسيحي الذى يحكم بطريقة استبدادية بموجب الحق الإلهى ولا يخطئ- سياسياً أو دينياً- ذروته.

كان مفهوم الحق الإلهى الملكى فى صراع دائم تقريباً مع مفهوم الحق الإلهى البابوى والحقوق الإلهية لـ «أمير الكنيسة». ولم يكن البابا معصوماً من الخطأ فى الأمور الدينية لقرون فحسب، بل إن الكثير من البابوات فعلوا أقصى ما يمكنهم لهذه العصمة إلى المجال السياسى أو لمنع الملوك من تعيين الأساقفة. وبقي الحق الإلهى الملكى باعتباره مفهوماً سياسياً فى إنجلترا حتى الحرب الأهلية الإنجليزية وإعدام تشارلز الأول فى عام ١٦٤٩، والثورة الأمريكية فى عام ١٧٦٦ والثورة الفرنسية وإعدام لويس السادس عشر فى عام ١٧٩٢.

وضع الفصل بين الكنيسة والدولة، الذى حدد خطوطه العامة التعديل الأول للدستور الأمريكى فى عام ١٧٩١ وقضى به الفرنسيون بشكل مؤكد فى عام ١٩٠٥، نهاية حقيقية- على الأقل فى الغرب- لمفاهيم الحق الإلهى الملكى. ومع ذلك لا تزال

(١٦٣) إنجيل مرقس، ١٢: ١٧.

العصمة البابوية تترنح فى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بادعاء أنها جزء من التفويض الإلهى للبابا .

توجد أنساق الملكة الإلهية القوية التى لا تربطها صلة واضحة بمصر وأفرت أنماطاً عديدة من الملوك الإلهيين فى إطار الأنساق شديدة الاختلاف من الاعتقاد الدينى فى أنحاء العالم ؛ من نسق «أبناء السماء» الصينيين الخير والصالح نظرياً بعد كونفوشيوس (ح . ٥٥١-٤٧٩ ق . م) إلى نسق «أبناء الإله» الشينانتو القديرين فى اليابان بعد القرن الرابع ق . م ، إلى تضحية «أبناء إله الشمس إنتى» شديدة القسوة بالحيوان والإنسان الخاصة بأباطرة الإنكا وأباطرة الأزتك لهويتزىلوپوتشتلى إله الحرب والشمس وكويتزالكوتال الإله الخالق وإله الشمس والريح فى المجتمعات العسكرية الهندية فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين .

لا شك فى أن الملكة الإلهية وتآليه البشر بأشكاله المختلفة كانا حاجة شاركت فيها البشرية جمعاء تقريباً فى أزمنة وعصور مختلفة . ولا شك فى أن ما أحدثته الملكة الإلهية وتآليه البشر من خراب ودمار كان هائلاً . ولا شك فى أنه لا يمكن لأحد أن يؤكد ما إذا كان بالإمكان وجود نسق آخر فى أى وقت محدد قبل رفض الملكة الإلهية أم لا . ولا شك فى أنها ظهرت على نحو مستقل فى معظم أنحاء العالم . ولا شك فى أن أصل تآليه البشر - فى الحياة الدنيا أو كأسلاف - ضاع فى ظلام الزمن . ولا شك فى أن أول شعب معروف دمج معتقداته فى لاهوت معقد خاص بالملكة الإلهية هو الشعب المصرى . والسؤال الذى لا جواب له هو : هل أثرت الملكة الإلهية المصرية فى الخفاء وبشكل غير مباشر على غرب آسيا وأوروبا؟

الاتصال المصرى العبرانى؛ الصلة والرفض الكبير

حتى إذا قبلنا حقيقة العلاقات المصرية العبرانية المتواترة على الأقل اعتباراً من أواخر القرن الثالث عشر ق . م ، تظل المشكلة الأساسية هى أن التأكيد المعقول القليل جداً للتأثير المصرى العبرانى يبدو معقولاً . ورغم ذلك يمكن اعتبار الدور المصرى مقبولاً على نحو معقول فى العديد من المجالات المهمة بين العبرانيين ، وخاصة ظهور التوحيد والواقع المصرى الحقيقى جزئياً أو الحقيقى أو المفترض على أقل تقدير فى وضع أسطورة الخروج القومية العبرانية المؤسسة ، واقتباس الملكة الإلهية .

المجال الذى يمكن فيه طرح أسئلة محيرة بشأن دور الصلة بمصر هو مجال الأخلاق غير السحرية، وهو المجال الذى قدم فيها العبرانيون أول الإسهامات وواحدًا من أكثرها أصالة. فإعلان يَهُوه لموسى فى سفر «اللاويين» الآية ١٨ : ٣ بأنه «مثل عمل أرض مصر... لا تعملوا» كان يشير إشارة واضحة إلى الوعى بالممارسات المصرية عبر الحدود، وخاصة فيما يتعلق بالأخلاق والرفض الواضح لتلك الممارسات. ولكن هل كان هذا الرفض للأخلاق كاملاً كما قد يبدو؟

لو أزلنا من على عنخ ام ماعت («العيش بماعت») جوانبه السحرية والبدائية الفجة لوجدنا أنه يشارك نموذج الصلاح العبرانى تساداقاه الخاص بصلاح السلوك اللائق فى المجتمع اهتمامه؛ أى فعل ما هو أخلاقى. ولا تختلف الجوانب الأخلاقية فى «الوصايا العشر» وفى ماعت، كما وصفت فى «الاعتراف السلبي» فى «كتاب الموتى» وخاصة فى السبايت، متون الحكمة، اختلافًا كبيراً. بل ظل الصلاح والعدل مرتبطين بالإله بالنسبة للعبرانيين والمصريين. إذ كانت الآلهة والإلهات المصرية والإله العبرانى يرغبون فى الصلاح والعدل والنظام؛ حتى وإن عزوا مضامين شديدة الاختلاف لهذه المفاهيم.

الفرق الرئيسى بين أخلاق التوحيد العبرانى وأخلاق ماعت هو أن مشكلة وجود الشر البشرى لها مدلول محورى بالنسبة للعبرانيين والمسيحيين، بينما كان المصريون راضين عادةً بأن يبدووا فحسب ولاء كلامياً كاذباً للتفسير الأخلاقى لماعت باعتباره كفاحاً وواجباً بشرياً. وكان السلوك الأخلاقى هو القانون بالنسبة للعبرانيين والمسيحيين اللاحقين؛ بينما كان سلوكاً لائقاً موصى به فى المجتمع بالنسبة للمصريين.

يوضح العهد القديم بإسهاب أن العبرانيين كانوا يكافحون بحماس لتحقيق مبدأ التساداقاه والوصايا العشر ونجحوا من حين لآخر على الأقل فى تحقيقها. أما المصريون فلم يفهموا أهمية مشكلة الشر على المستوى البشرى؛ إذ كان الشر يماثل الفوضى وكانا الثنائية الأزلية الضرورية والحتمية. وكانت وظيفة الفرعون والآلهة، وليس الأفراد كافة، محاربة الشر والفوضى وهزيمتهما. وكان المصريون يتظاهرون بأنهم يتصرفون تصرفاً أخلاقياً ولم يكونوا يشعرون بالذنب بسبب التظاهر. وكانوا متشبثين بصدق باستخدام التكنيكات السحرية التأثيرية الخاصة بالآلهة والتعاويذ السحرية لمنع أى شر

أو التغلب عليه واكتساب الحق فى الحياة الآخرة . ولم تكن الآلهة المصرية تسيطر على الشر والفوضى ؛ بل كان عليها محاربتهما فى صراع يومى لا ينتهى أبداً . أما يَهُوه فكان يسيطر على الشر والفوضى . وكانت الوصايا العشر ، المفترض أن يَهُوه أعطائها لموسى ، تعبر عن إرادة يَهُوه وكانت من نفس جوهر الإيمان به باعتباره الإله الواحد . وكان على الإنسان أن يكافح من أجل تطبيق الوصايا العشر ؛ أما كفاح يَهُوه فكان فقط العثور على سبل لتشجيع الإنسان على حب التساداقاه ، أى الصلاح .

يبدو من الممكن افتراض أنه اعتباراً من العصور المبكرة جداً ، بل وربما بحلول القرن الثانى عشر ق . م ، كان القانون المرتبط بيَهُوه مقدساً عند الإسرائيليين . وكانت الوصايا العشر تمثل محاولة مترابطة منطقياً للحكم بالقانون ومستقلة عن احترام الفرد أو المجتمع للأخلاق ، وكانت تتعارض فى كثير من الأحيان مع الجانب العدوانى للفرد والمجتمع . كما كانت الوصايا العشر تمثل محاولة للتوصل إلى قانون قائم على المساواة يربط بين الحاجات البشرية والتعطش البشرى للعدل . وكانت تلك المحاولة لتحقيق المساواة تميز القانون الأخلاقى العبرانى تمييزاً جوهرياً ، ليس عن ماعت المصرى والمجتمع التراتبى المقدس المصرى فحسب ، بل كذلك عن القانونى التراتبى الذى وضعه الملك البابلى حمورابى (ح . ١٧٩٢ - ١٧٥٠ ق . م) . وبحلول القرن السادس ق . م ومع ظهور النبيين إشعياء وإرميا ، كان العبرانيون قد ابتكروا نسقاً من الأخلاق العالمية غير السحرية والمحايدة . وفى القرن الأول الميلادى كان القانون الأخلاقى اليهودى المسيحى المبكر قد بلغ ذروة هذا التطور باختراع تساداقاه فائق يختلف اختلافاً جوهرياً عن القيم الأخلاقية العبرانية من خلال افتراض النموذج المثالى للعفو الذى لا يفوقه شئ ، وهو الشئ الذى وضع المسيحية على ذروة تاريخ الأخلاق الموحى بها دينياً .

والاستنتاج المعقول هو أن القفزة العبرانية ، ومن باب أولى القفزة المسيحية ، إلى الأخلاق اللاسحرية القائمة على المساواة كانت ضرباً من القفزة التى لم يقفزها المصريون . غير أن الاستنتاج الآخر هو أن الأخلاق العبرانية خرجت من عجينة سحرية معقدة اشتركت فيها مع مصر .

إذا كان نسقا الأخلاق المصرى والعبرانى المختلفان اختلافاً جوهرياً يشتركان بصورة غريبة فى بعض الجذور المشتركة، فيبدو أنه ليست هناك أسباب غريبة لهذا العدد الكبير من التشابهات بين الديانتين المصرية والعبرانية. ويبدو بقوة أن تفسير هذه التشابهات هو التأثير المصرى والسومرى. ويمكن القول بأن كلاً من الشعائر والسحر العبرانية والمصرية تنبع إلى حد كبير من نفس نمط ديانة الطبيعة المشوبة بالمفاهيم الطوطمية الشائعة فى المجتمعات ما قبل التاريخية والقديمة كافة على وجه التقريب. ومع ذلك فهناك الكثير جداً من التشابهات المذهلة والمفصلة بصورة لا تنفى احتمال التأثير المصرى. فالتأثير المصرى السحرى والشعائرى الكبير على اليهودية أمر مرجح. ومن نواح كثيرة، يبدو أن إسرائيل قامت بكل من الانتقاء والانقطاع الجوهري فى ميراثها السحريين المصرى والسومرى.

وهناك تشابهات عبرانية مذهلة مع النسق المصرى فى مجال التمايم السحرية، رغم رفض العبرانيين النظرى الصارم للسحر وخاصةً السحر المصرى. وكشأن النسق المصرى، يجمع نسق التمايم العبرانية بين استخدام التميمة مع تلاوة التعاويذ (كشافيم)، وكتابة «كلمات القوة» داخل التميمة أو عليها وتسمية (اسم الروح، رن، المصرى) الشياطين والقوى الشريرة التى تجرى محاربتها أو اجتذابها. وكان العبرانيون يرون أن حروف الأبجدية تمايم قوية، تماماً مثلما كان يرى المصريون أن الحروف الهيروغليفية مدونتر، كلمات الآلهة.

كان العبرانيون، شأنهم شأن المصريين، يستخدمون التمايم والتعاويذ على نطاق واسع وكانت تمايمهم (كمعيا) شبيهة بتميمتى الحماية والرفاهية المصريتين مكت ووجا. وكانت الكمعيا تتضمن التيفيلين (التعاويذ)، والعلب الجلدية التى تلبس على الجبهة والذراع اليسرى أثناء صلاة الصبح، والتأليت أو شال الصلاة ذو الشرارب، زيتيت المعقودة بطريقة تشكل القيمة العددية لكلمة زيتيت وهى ٦١٣، وهو كذلك عدد الميتوثوت، أى الوصايا والالتزامات الشعائرية، بينما يلبس الذكور البالغون المتدينون الزيتيت نفسها فى كل الأوقات، ويوضع صندوق الميزوزاه الذى يحتوى على الكتاب المقدس على العضادة اليمنى لأبواب المنازل والغرف، أما هلال السحارون

الوقائي فيلبسه الملوك والنساء والإبل، وهناك الهامسا، يد الرب، والماجن ذاقيد، نجمة داود باعتبارها حماية من العين الشريرة والأرواح الشريرة والشياطين، واللاهاشيم، تعاويذ الثعابين لحماية النساء من ليليث أثناء الولادة، والريماون، الرمان الذى يستخدمه الكهنة فى المعبد، الخ.

علق الكثير من الشعوب القديمة فى أنحاء العالم أهمية سحرية قوية على الأسماء، بينما قطع المصريون والعبرانيون شوطاً بعيداً جداً فى هذا المجال. وهنا كذلك تكشف أنساق الأسماء المصرية والعبرانية عن تشابه كبير. فمن الواضح أن الاسم المصرى، رن، والاسم العبرانى، شم، لهما صفات دينية. وفى النسق المصرى كان رن أحد أرواح الشخص الخمس، وفى كلا النسقين تعنى معرفة اسم الشخص فهم هويته وتتيح إمكانية التأثير والسيطرة عليه. وكما تقول أبيجايل فى سفر صموئيل الأول الآية ٢٥: ٢٥ «لأن كاسمه هكذا هو». وفى سفر الخروج، الآية ٣: ١٤ أخفى يَهُوه اسمه الحقيقى وراء يَهُوه «أهيه الذى أهيه» (أكون ما أكون). وربما تعلم موسى بادعاء ذلك درساً من الممارسة المصرية الخاصة بأسماء آلهتهم وشياطينهم الحقيقية المخفية. وكان العبرانيون يغيرون اسم الشخص الذى يتولى مسئولية جديدة؛ فى سفر التكوين، الآية ١٧: ٥، أصبح أبرام إبراهيم حين قُدِّرَ له أن يصبح «أباً لجمهور من الأمم» تماماً مثل فرعون حين يعتلى العرش، فقد كان يتخذ أربعة أسماء جديدة بالإضافة إلى اسم مولده. وبين المسيحيين اليهود الأوائل نجد أن يسوع فى إنجيل متى، الآية ١: ٢٣ أصبح كذلك عمانوئيل - «الله معنا» - قبل أن يؤسس هو نفسه، فى إنجيل مرقس، الآية ١٤: ٣٦، أكثر تغييرات الأسماء جميعاً جوهرية، حيث يصبح يَهُوه «أباً»، أى أبى. وواصل محمد فى القرن السابع هذا الأسلوب فى تغيير الأسماء ليتحول يَهُوه/ أباً إلى الله (*).

ربما كان لنسق الأرواح المصرى (الذى تتصل فيه أرواح عديدة بالجدسد عند الوفاة وتحية) دور فى تحديد مفهوم الروح العبرانى، «نفش» أو «نشاماه». وكان العبرانيون يعتقدون كالمصريين أنه لا يمكن أن تكون هناك روح بلا جسد. ومازال اليهود

(*) كان لفظ الجلالة الله معروفاً عند العرب وليس الرسول (صلى الله عليه وسلم) هو الذى أتى به، بدليل أن أباه كان اسمه عبد الله - المترجم.

الأرثوذكس المغالون يؤمنون بهذا، حتى وإن حدث أثناء العصر التلمودى المتأخر (قبل ح. ٥٠٠ ميلادية) أن أدخل اليهود نوعاً ما من الفصل بين الجسد والروح. وبينما كان هناك اعتراف بالرأى العبرانى المعتمد الخاص بمغادرة الروح للجسد عند الوفاة كى تعود للرب، فقد خمنوا أن الروح تعاود الاتحاد مع الجسد فى البعث النهائى (وهو ما يشبه من نواح كثيرة ما كانت تفعله روحا البها والكا المصريتان).

ربما كان الأمر الأكثر إثارة للدهشة بين اليهود فى العصر التلمودى وبين القبايلين المتأخرين (اعتباراً من ح. القرن الثانى عشر الميلادى) أنه كان هناك اعتقاد، يشبه اعتقاد المصريين، بوجود أكثر من روح؛ وكانت تلك هى «نشامه يتراه» وهى روح إضافية يهبها الرب يوم السبت.

يشبه «رواخ ها قُدش» العبرانى، وهو مبدأ نَفَس الحياة الذى خلق به العالم ويكشف عن وجوده فى هذا العالم، مبدأ قوة الحياة ونفسها المصرى، عنخ، بما فى ذلك الطريقة التى كانت توضع بها تيممة عنخ إلى جانب المنخارين لاستنشاق قوتها.

ربما كان الإيمان العبرانى بوجود يَهُوه، الشخيانه، فى تابوت العهد، وفى قبة العهد، الميشخان، التى تحتوى على ألواح الوصايا العشر التى وضعت فيما بعد فى قدس أقداس الهيكل، قُدش هاقُدشيم، بوحي من الوجود الإلهى لروح الكا الخاصة بتمثال الإله المصرى فى قدس أقداس المعبد، أو كوة التمثال، وفى مقاصير القوارب التى كانت تنقل تماثيل الآلهة فى المراكب.

وكانت قبة العهد نفسها قدس أقداس محمول لتابوت العهد بناه العبرانيون فى التيه بعد هروبهم من مصر، وفيه تشابه مذهل مع مقصورة المركب، ويا، باعتبارها معبداً طافياً ومعبداً متحركاً، لنقل تمثال الإله. وبالطبع يشبه قدس الأقداس وتابوت العهد فى المعابد اليهودية اللاحقة، حيث تُحفظ التوراة، قدس الأقداس المصرى، رع پر.

وربما كان المبدأ العبرانى الرئيسى الخاص بخلق الإنسان على هيئة الرب يدين بشىء ما لمصر، فى حين أنه قد يدين بما هو أكثر للمفهوم السومرى الخاص برؤية الآلهة على أنها بشر فائقون لا مثيل لهم. وكان الفرعون الحاكم باعتباره حورس، ابن رع أو آمون رع، يُنظر إليه باستمرار على أنه صورة الآلهة على الأرض. ويبدو أن المصطلح

المصرى المتواتر للبشر وهو «الماشية النبيلة» ، الذى استخدمه فى عصر الفرعون خوفو (ح. ٢٥٥١-٢٥٢٨ ق.م) الساحر جيدى ، يشير إلى تلمس الطريق نحو إضفاء الصفات البشرية على الآلهة .

ومن الممكن كذلك أن يكون المصريون قد أثروا تأثيراً قوياً على موقف العبرانيين من الحيوانات ، بالمعارضة المباشرة أو بشكل إيجابى . فقد كانت التضحية بالحيوان عنصراً أساسياً فى الديانة العبرانية القديمة ، ولكن طبقاً للكثير جداً من آيات العهد القديم فمن الواضح أن التضحية كانت مخالفة لنمط الأضاحى المصرى الذى يمارس لإرضاء «الأصنام» ولأكل دم الحيوانات ، أى أكل أرواحها . ومع ذلك تشبه التضحية الشعائرية السحرية بالبقرة الحمراء التى لا شبة فيها (أدوم پراه) للتطهر من الذنب والدنس تشبه الممارسات المصرية والمعايير المبالغ فيها الخاصة بتحديداتها تلك المعايير المستخدمة لتحديد العجلين أبيض ومنفيس المصريين . وتعود الأصول العامة للنسق العبرانى الخاص بحماية الحيوانات الذى بلغ ذروته بالقبول العام لوجود «أرواح» للحيوانات إلى فترات بعيدة فيما قبل التاريخ ، ولكن من الممكن كذلك أنه تلقى تعزيزاً قوياً من مصر العابدة للحيوان والمحبة للحيوانات .

وكان التنظيم القبلى الإسرائيلى المبكر الذى يضم رئيساً لكل قبيلة من القبائل الاثنتى عشرة فى مواقع جغرافية محددة ، وأعلام وشارات طوطمية مميزة ، ونظاماً للتجنيد العسكرى ، يشبه نسق السهات/الأقاليم المصرى .

قد يدين بعض الطعام العبرانى الطاهر ، الكوشير ، وقوانين أوانى الطعام بشيء ما للمحرمات الغذائية الخاصة بالأقاليم . وربما تعود أصول كراهية العبرانيين المسيطر على تفكيرهم للحوم الخنزير وتحريمهم أكله إلى بغض المصريين للخنزير باعتباره أنجس الحيوانات ، ذلك أنه الحيوان المرتبط بست والمسئول عن إصابة حورس بالعمى . كما قد يدين تحريم العبرانيين لبعض أنواع السمك والقشريات بشيء ما لرفض المصريين العام لبعض أنواع السمك والقشريات باعتبارها نجسة وشريرة .

مع أن إبراهيم أمر بالختان قبل إقامة العبرانيين فى مصر ، كما جاء فى العهد القديم ، ومع أنه يبدو أن العبرانيين أول شعب معروف يعطى تلك الأهمية الكبيرة للختان

بفرضه على الذكور كافة، فمن المحتمل أن العبرانيين تبنا هذه الممارسة بعد إقامتهم في مصر. وعلى أقل تقدير يمكن أن تكون الممارسة المصرية الخاصة بختان أبناء العائلة المالكة والكهنة الأعيان قد عززتها.

على أية حال، فهذا هو رأى هيرودوت، إن نحن افترضنا - حيث يبدو من الصواب افتراض ذلك - أنه في زمنه (ح. ٤٨٤-٤٢٠ ق. م) كان «السوريان من فلسطين» هم اليهود. ويقول هيرودوت إن «السوريان من فلسطين يعترفون بأنهم تعلموا عادة [الختان] من المصريين...» (١٦٤).

عبّر سترابو عن رأى مخالف في القرن الأول الميلادي، حيث كان يعتقد أن نسل الكاهن المصري موسى من اليهود هم الذين بدأوا ممارسة الختان (١٦٥). ومن المستحيل قبول هذا الرأى، على أساس أن الختان مصورٌ في نقش بمصطبة عنخ ماعت حور بسقارة (ح. ٢٣٠٠ ق. م) وهناك وصف له على لوحة نجع الدير التي تعود إلى عصر الانتقال الأول (ح. ٢١٨١-٢٠٥٥ ق. م). وكان سترابو يعتقد كذلك أن اليهود أسسوا ختان الإناث، ولكن ليست هناك أية إشارات يهودية معروفة إلى ختان الإناث.

ومن المهم أن نؤكد مرة أخرى على أنه بالرغم من التأثيرات المصرية المحتملة الكثيرة، فإن إسرائيل في اتجاهها الدينى الرئيسى - فى الأخلاق، كما فى بدايات التفكير غير الأسطورى المجرد والتوحيد الصارم، وفوق هذا وذاك السمو فوق المادة، وفى انقطاع المفهوم القائل بأن الإله فى الطبيعة - كانت بمثابة رفض ضخم للمبادئ الدينية المصرية؛ ولا شك أنه الرفض الضخم الأول من نوعه.

الصلة المصرية اليونانية

السحر المصرى والعقلانية اليونانية اثنان من أكثر الأنساق تناقضاً فى تاريخ البشرية. وبهذا المعنى كانت مصر واليونان متعارضتين تعارضاً شديداً، كما سنرى؛ ولكن هذا التعارض المفرط فى التبسيط لم يؤثر على التأثير المصرى المحتمل والكبير على الديانة والميثولوجيا والنزعة السرية اليونانية، وخاصة الطقوس السرية الأورفيسية، وانتشار عبادة إيزيس فى أنحاء العالم اليونانى الرومانى.

Herodotus, Books I-II, 2.104.3. (١٦٤)

Strabo, The Geography, XVI.2.37. (١٦٥)

من المؤكد أن هناك آراءً أخرى، وخاصة القول بأن الديانة اليونانية نشأت على نحو مستقل عن مصر. وهذا صحيح من الناحية النظرية، إلا أنه يعنى ضمناً أن التشابهات العديدة فى المفاهيم الدينية والأساطير بين مصر واليونان كانت مصادفة أو جاءت من مصادر أخرى. كما يوحى بأن ربط اليونانيين الكثير من آلهتهم وإلهاتهم بالآلهة والإلهات المصرية واعتقاد العديد من المؤلفين اليونانيين بأن مجمع الآلهة المصرى كان نموذجاً احتذى به مجمع آلهتهم أمور مضللة بالمرّة. إن هذا كله يمكن تصديقه ويجعل التأثير المصرى على اليونان الاحتمال الأرجح.

كانت مصر على امتداد ١٥٠٠ سنة على الأقل حلقة بين المفاهيم الدينية المصرية والغرب آسيوية الصرفة وكريت والعالم اليونانى الرومانى القديم. وربما كان التأثير الدينى فى هذا المجال، وخاصة فى نمط الآلهة التى تُخلق ووظائفها وقدراتها، مباشراً وكبيراً. والحقيقة أنه قد يكون أحد أبرز الأدوار التى قامت بها مصر فى تاريخ الدين على نحو كبير هو النقل المبكر للكثير من القيم والشعائر الدينية التعددية المصرية والغرب آسيوية إلى اليونان ومنها إلى روما. ولا شك فى أن الديانة المصرية قامت بهذا الدور وأثرت تأثيراً قوياً على عالم البحر المتوسط بعد العصر المتأخر (اعتباراً من ح. ٧٤٧ ق.م).

ربما بدأ هذا النقل فى عهد الفرعون منتوحتب نبحتب رع الثانى (ح. ٢٠٤٤-٢٠٠٤) الذى أعاد توحيد مصر وأسس الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥ ق.م) واستهل فترة عظيمة من التوسع التجارى والتجديد الفنى والصلوات والفتوحات واسعة الامتداد المتوسطى. وربما أخذت الحضارة المينوية التى تأسست فى كريت حوالى عام ٢٠٠٠ ق.م عناصر مهمة من مصر وغرب آسيا، فى الوقت الذى كان فيه البر الرئيسى باليونان منعزلاً إلى حد كبير وشرع للتو فى التحضر وسرعان ما غرق فى الفوضى قروناً بسبب غزو القبائل الهندوأوروبية الهمجية.

تثبت الرسوم ذات التأثير المينوى فى نهاية عصر احتلال الهكسوس لمصر (ح. ١٦٠٠-١٥٥٠ ق.م) اتصال مصر بكريت (كفتيو باللغة المصرية). ومن الواضح أنه تعاظم اعتباراً من حوالى عام ١٥٥٥ ق.م أثناء الكفاح ضد الهكسوس. ومن الواضح

كذلك أن مصر تفاوضت على الحماية الحربية التي يقدمها المينيون، وهو ما أدى إلى زيارات متكررة للبحارة والدبلوماسيين والتجار المينيين لمصر. ويبدو كذلك أن المصريين والحضارة المينية المتقدمة جداً مارسوا تأثيراً متبادلاً على بعضهم البعض.

وهناك أدلة تصويرية ونصية وبقايا فخار تشير إلى قدر كبير من التجارة والاتصالات المتكررة، بما في ذلك البعثات الدبلوماسية بين مصر والعالم الإيجي اليوناني اعتباراً من القرن الخامس عشر ق. م. وابتداءً من عهد حتشپسوت فى ح. ١٤٧٣ ق. م، تثبت تلك الزيارات النقوشُ الغائرةُ والرسوماتُ التي تصور المينيين، وربما غيرهم من اليونانيين، وهم يقدمون الجزية في العديد من المقابر (وبشكل خاص مقابر من خيبرع سنب، TT86 وسنموت، TT71 ورخميرع، TT100). وأدى الغزو الميسيني لكريت حوالى عام ١٤٥٠ ق. م إلى تبنى الميسينيين لقدر كبير من الثقافة والديانة وبعد ذلك أدمج اليونانيون جوانب كثيرة من الديانة الميسينية الكريتية.

بحلول عهد پسماتك الأول (ح. ٦٦٤-٦١٠ ق. م)، أصبح الاختلاط المصرى اليونانى مباشراً ومكثفاً بوجود المهاجرين المهرة والتجار الطموحين اليونانيين والأعداد المتزايدة من المرتزقة اليونانيين الذين يخدمون فى الجيش المصرى، وهو الوجود الذى لقى كل تشجيع. وأصبحت دافنى (تل الدفانة) غربى سيناء، ونقراطيس (بى إمروى)، جنوبى الإسكندرية المستقبلية، المدينتين الرئيسيتين فى المستوطنة اليونانية. وحاول أحمرس الثانى (ح. ٥٧٠-٥٢٦ ق. م) قصر وجود اليونانيين على نقراطيس بعد الثورة التى قام بها مرتزقته اليونانيون فى عام ٥٧٤ ق. م.

فى السنوات والقرون التالية كان على مصر مواجهة النفوذ والتأثير اليونانيين المتزايدين داخل أرضها وخارجها. ومن المؤكد أنه بحلول القرن السابع ق. م كانت لليونان علاقات تجارة موسعة ليس مع مصر فحسب، بل كذلك مع فينيقيا وبابل وبلاد فارس، وربما أبعد من ذلك. وحين ارتفعت اليونان إلى مرتبة القوة العالمية بعد هزيمتها للفرس فى عام ٤٩٠ ق. م فى ماراثون، باتت مصر عالققة بين بلاد فارس واليونان. ونادراً ما كانت مصر تكسب شيئاً من هذا الوضع، حتى تحالفت مع اليونان ضد المحتلين الفرس. وكانت ذروة علاقات مصر مع اليونانيين عند الفتح اليونانى لمصر فى

عام ٣٣٢ ق.م وما تبعه من حكم يونانى دام ٣٠٠ عام واتضح أنه أكثر قمعاً من الناحية الثقافية من الحكم الفارسى .

كانت هناك فروق واضحة وقوية بين مصر واليونان ، منذ إقامة شبكة الدول المدن حوالى القرن الثامن ق.م ، الإقامة الفعلية لما يمكن تسميته دولة هيلاس Hellas (اليونان) فى القرن السابع ق.م .

على مر القرون المتعاقبة باتت الفروق بين البلدين جوهريه ، مع ما ظهر من اختراعات فى اليونان للعلوم والفلسفة والتاريخ والأدب والفنون التشكيلية والأدائية المستقلة ؛ أى غير المرتبطة بالدين . وكان النحت اليونانى نموذجياً على نحو خاص فى هذا الاختلاف ، من حيث بحثه عن الواقعية والأشكال الكاملة فى الصورة البشرية ، على عكس الاتجاه المصرى الأساسى للفن الرسمى الذى يصور القيم والأشياء الميثولوجية بالشكل الذى ينبغى أن تكون عليه وليس ما هى عليه بالفعل . وأكملت الأخلاق غير القائمة على الدين والمؤسسات الديمقراطية لأفراد الطبقة الأرستقراطية ومركزية ممارسة الألعاب الرياضية الصورة التى جعلت اليونان بلداً مختلفاً كل الاختلاف عن مصر .

ربما يزيد على ذلك أنه بينما ظل كل من الشعب والنخبة فى مصر يميلون إلى الميثولوجى والسحرى حدث انقسام فى اليونان ، حيث كان الشعب يميل إلى الميثولوجيا والديانة السحرية بينما جزء كبير من الصفوة يميل إلى البحث عن الوضوح وعن العقلانية النقدية ، حتى حين تمردوا على نتائج العقلانية أو استخدموا العقلانية لتبرير الدين .

على مر القرون لم يكن الموقف اليونانى من مصر متسقاً ، فيما عدا الرهبة من منجزات مصر التقنية والسياسية وآثارها العظيمة . وبصورة عامة تراوح الموقف اليونانى من مصر بين الاعتراف فى القرنين السادس والخامس ق.م بالتأثير الدينى المصرى ، والسخرية والاحتقار ، اللذين كانوا يجدون فيهما متعة كبيرة ، لما كانوا ينظرون إليها على أنها قيم دينية مصرية بدائية ، وخاصة فيما يتعلق بعبادة الحيوان ، ثم نشوء موقف الترفع المغرور اعتباراً من القرن الرابع ق.م أثناء الاحتلال اليونانى لمصر .

أثناء فترة الفتح اليونانى ، كان المصريون يشيرون إلى اليونان على أنها «هاونبو» ، وهى التسمية التى كانت تستخدم من قبل مقتترنة بـ«واچ ور» (الأخضر الكبير) كتسمية للبحر المتوسط والبلاد الواقعة إلى وراء حدوده الشمالية .

وبناء على ما نعرفه من كتابات هيكاته الملطى (ح . ٥٤٠-٤٩٠ ق.م) ومن كتابات هيرودوت (ح . ٤٨٤-٤٢٠ ق.م) ، فقد كان اليونانيون الأوائل يرون فى مصر القديمة نوعاً من التفوق الشامل ؛ المناخى والزراعى والفنى والمعمارى والعسكرى ، وفوق هذا وذلك الدينى . وكان اليونانيون يرون مصر على أنها بلد أنتج حضارة عظيمة قبل أكثر من ألفى عام من إقامتهم لما يشبه الدولة المترابطة ترابطاً فضفاضاً . وكان اليونانيون الأوائل ينظرون إلى مصر المهيبة هذه على أنها سلف عظمتهم الرفيعة .

ومن المستحيل توضيح ما إذا كان هوميروس وفيثاغورس وطاليس وسولون وأفلاطون وغيرهم من الكتّاب والفلاسفة والساسة اليونانيين قد زاروا مصر بالفعل وتعلموا من الحكماء المصريين كما زعم الكتّاب (وخاصة أفلاطون ، ح . ٤٢٨-٣٢٤٧ ق.م ، من وديودور الصقلى ، بعد القرن الأول ق.م ، وبلوتارخ ، ح . ٤٥-١٢٥ ميلادية) والنقاد المدعون وحتى المؤرخون اليونانيون أم لا . وما يبدو مؤكداً من مقارنة النصوص المصرية واليونانية أن الرياضيات والهندسة والطب المصرية كانت بدائية وبرجماتية مقارنة بما اكتشفه اليونانيون وفهموه وطوروه . ويبدو هذا الأمر كذلك بالرغم من اعتقاد أرسطو أن الرياضيات والهندسة اكتُشفتا فى مصر ثم جاءتا بعد ذلك إلى اليونان . وسوف نرى بعد قليل أنه ما من سبيل لأن نعزو أى تأثير مصرى ذا شأن على الفلسفة اليونانية .

بصورة عامة ، فإنه من المعقول القول بأن التأثير المصرى على اليونان كان دينياً فى الأساس وأن المجتمع المصرى التقليدى لم يتقبل الآراء اليونانية ، مع أن الكهنة المصريين لهم ادعاءات متفرقة بأن الفلسفة اليونانية اقتُبست من الحكمة المصرية .

يبدو أن هيكاته الملطى (ح . ٥٤٠-٤٩٠ ق.م) كان أول شخصية يونانية مهمة يمكن من التحقق كم زيارتها لمصر وكتابتها عنها . ومع ذلك فنحن نعرف كتابه عن مصر Ges Periodos أو Periegesis (الذى يُترجم فى العادة «إبحار حول العالم المعروف») من خلال بعض الشذرات والإشارات عند بعض المؤلفين اللاحقين .

تكشف زيارات وكتابات هيئاته الملطى وهيرودوت (فى القرن الخامس ق. م) وهيئاته الأبدىرى (فى أواخر القرن الرابع ق. م) وديودور الصقلى وسترابو (فى القرن الأول ق. م) و?لوتارخ (فى القرن الأول الميلادى) وغيرهم عن رغبة لدى المثقفين لزيارة مصر مثلما رغبت الشعوب اللاحقة فى زيارة روما ولندن وباريس ونيويورك الطبيعية. وحتى إذا كان معظم هؤلاء الكتّاب قد روعتهم المعتقدات الخرافية المصرية، فإن «الولع بمصر» Egyptomania الخاص بعصورنا الحديثة كان له ما يماثله فى اليونان منذ القرن الخامس ق. م على أقل تقدير.

وكان هؤلاء المؤلفون، وخاصة هيرودوت وسترابو، من بين قلة من مؤرخى تلك العصور الذين يهدفون إلى نوع من الموضوعية (حتى وإن كان مستوى موضوعيتهم يحمل القليل جداً من التشابه مع ما نسميه موضوعية فى الوقت الراهن). وعلاوة على ذلك فقد ارتكب هيرودوت وسترابو فى أخطاء وقدموا تفسيرات خاطئة «بريئة» بسبب نقص المعرفة، وهو ما صححناه الآن تصحيحاً استعدياً.

تصرف هيرودوت فى بعض الأحيان وكأنه سائح مبالغ فى حماسه مستعد لتصديق أى شىء فى بلد غريب. وكثيراً ما كان عرضة للخيالات والنزعة الرومانسية وكثيراً ما سخر منه الكتّاب اليونانيون والرومان اللاحقون، ومنهم أرسطو الذى دعاه «راوى حكايات»، وهيئاته الأبدىرى الذى كان يعتقد أنه «فضل الحكايات العجيبة واختراع الأساطير» على «الحقيقة»، ومانيتون الذى عيّبه «لجهله وعلاقاته الزائفة بالشئون المصرية»، وشيشرون الذى أسماه «أبا الأكاذيب»، وپلوتارخ الذى وصف كتابه بأنه «خيالات وتلفيقات». ويجمع المؤرخون المحدثون تقريباً على رفض أجزاء كبيرة من كتاباته. ومن الواضح أن قدراً كبيراً مما أورده لا يمكن أن يكون حقيقياً، بل هو أشياء رويت له وليس أشياء شاهدتها. وكان سترابو من جانبته مفرطاً فى قسوته وازدرائه ويبدو واضحاً أنه كان على معرفة بالوجه البحرى أكثر من الوجه القبلى.

رغم هذه العوامل التصحيحية، كان هيرودوت وسترابو من بين الكتاب القدامى غير المصريين الذى وصفوا فى الوقت نفسه «الولع بمصر» بين اليونانيين والفروق الجوهرية الضمنية بين الآراء اليونانية والمصرية وأسهما فى مساعدتنا على فهم مصر فى

العصر المتأخر والعصر الرومانى فى كل المجالات . ورغم عيوب هيرودوت ، فهو بشكل خاص لا يقدر بثمان بالنسبة لفهم مصر ، تماماً مثلما أن العهد القديم لا يقدر بثمان بالنسبة لدراسة مصر . وكان هيرودوت أباً ما بات يُعرف بعلم المصريات ؛ وهو لا يستحق الانتقاد القاسى الذى وُجّه له ؛ أو كان يستحق كذلك ثناءً عظيماً على دوره الريادى على أقل تقدير .

لم تصبح المدينة المقدونية اليونانية الغربية فى مصر ، وهى الإسكندرية (راقودة باللغة المصرية) ، المدينة التى أسسها الإسكندر فى مصر عام ٤٤٢ ق . م ، وطورها بطليموس الأول ، فى نهاية الأمر أعظم مدينة يونانية للعلوم والبحث والثقافة فحسب ، بل كذلك واحدة من أعظم المدن الكوزموبوليتانية فى العالم الغربى . وبحلول القرن الثالث ق . م ، وفى الوقت الذى كانت تضطهد فيه أثينا علماءها ، كانت الإسكندرية أعظم مدينة للبحث العلمى فى العالم . وبقيت الإسكندرية حتى القرن الخامس الميلادى كمدينة تطور الكثير مما أصبح النظرة الغربية الحديثة وتبادر به .

المفارقات ضخمة فى هذا المجال ؛ فأعظم مدينة للعلوم والفلسفات الجديدة الناشئة تقع فى مصر ، ذلك البلد الذى طور الديانة والسحر حتى أوسع درجاتهما ، وربما دُمّرت مكتبة الإسكندرية على أيدى أبناء الديانة المسيحية الأوائل الذين سيصبحون فيما بعد نماذج للمدينة ، ولكنهم كانوا فى ذلك الوقت يعتبرون العلوم والبحث أموراً «وثنية» . إلا أن الطابع الذى تميزت به الإسكندرية هو عدم مشاركة المصريين كافة تقريباً فى الحياة الفكرية لهذه المدينة ؛ فقد كان معظم المصريين يرفضون كل ما تمثله الإسكندرية رفضاً باتاً .

جمّع المستوطنون اليونانيون فى مصر ثروة ضخمة ، مما أضر المصريين . وكشأن كل المستعمرين ، كان ذلك واحداً من أهدافهم الرئيسية ، إلا أن موقف الاستغلال العدوانى هذا لم ينل مما شعر به اليونانيون من زهبة تجاه الحضارة المصرية . فقد بذل الفلاسفة والعلماء والساسة اليونانيون فى الإسكندرية جهوداً ضخمة فى دراسة التراث المصرى التقليدى وشجعوا المصريين مثل مانيتون (بعد ح . ٣٠٠ قزم) على الكتابة عن التاريخ والديانة المصريين .

على أقصى تقدير ، يوحى الافتتان اليونانى (والرومانى) بمصر بكل عقده الدونية ، وخاصة من ناحية الدين ، وبالإلهام الدينى المصرى المباشر لليونان . وعلى أقل تقدير ، يوحى التشابه فى الكثير من المفاهيم الدينية والميثولوجية بين مصر واليونان بتأثير كبير سببه أسبقية مصر .

قد يبدو هذا أمراً غير معقول بالنسبة للكثيرين ممن يرون أن اليونانيين كانوا مخترعى نموذج التعددية ومخترعى الأساطير البارعين فى التاريخ . وليس هناك أى شك فى أن اليونانيين كانوا بالفعل المؤلفين الأكثر براعة وإنتاجاً للميثولوجيا ، وربما يشاركونهم فى ذلك الهندوس ، غير أنه لا شك كذلك فى أن الميثولوجيا المصرية استحوذت على اليونانيين وأثرت عليهم .

قبل أى اعتبار آخر ، لابد من مراجعة الحكمة التقليدية فيما يتعلق بمن هم الذين اخترعوا التعددية الأكثر تعقيداً وعالمية ؛ إنهم المصريون وليسوا اليونانيين . فلم تكن المقاربة اليونانية للتعددية فى جوهرها تطوراً دينياً أصيلاً ؛ ذلك أن المقاربة العامة هى نفسها التى فى التعددية السومرية المصرية ، حتى وإن كانت هناك اختلافات بطبيعة الحال . فمن المؤكد أن اليونانيين القداماء مارسوا فى معظم تاريخهم ، وبالرغم من بعض الإغراءات التوحيدية ذات النمط الواحد وجودى ، أحد أكثر الأنظمة التعددية قوة وتحفظاً ، إلا أنه نسق لم يكن فيه دمج للآلهة وبه القليل جداً من التشخيص الحيوانى zoomorphism . وكان المصريون أول من أقام أشمل نسق تعددى ، حتى وإن راودهم التوحيد .

ومع أن الديانة والميثولوجيا اليونانيتين تحملان الكثير من العلامات المميزة للثقافة الهندوأوروبية ، وبالرغم من أن الديانة اليونانية تبدو متأثرة متأثراً مباشراً بالديانات الغرب آسيوية الأخرى ، وخاص ديانة الحيثيين الهندوأوروبيين ، يبدو أن تأثير مصر على مجمع آلهة اليونان وعلى الشعائر والمفاهيم الدينية اليونانية كان شاملاً . وفى الممارسات السرية ، كما سنرى بعد قليل ، كانت للمعتقدات والتكنيكات المصرية ، الحقيقى منها والخيالى ، دور أساسى فى تطوير الهرمسية Hermeticism اليونانية .

كان هيرودوت يعتقد أن معظم الآلهة اليونانية الرئيسية مصرية الأصل وأن مصر أوحى بمعظم الممارسات الدينية اليونانية . وكان يرى أن هناك اختلافاً فى أسماء الآلهة

الرئيسية - مصرية أو يونانية - فحسب ، وليس اختلافاً في الأصل أو الهوية أو الوظائف ، حيث تأتي الأسماء المصرية أولاً . ويبدو أن هذه مبالغة أخرى من جانب هيرودوت ، ولكنه كان محقاً في افتراضه أن الكثير من الآلهة والإلهات المصرية كانت تمثل نفس القوى ، أو الصفات المجسدة ، أو الطابع ، حتى وإن اختلفت أسماؤها ؛ الأمر الذي أوضحه پلوتارخ باستفاضة فيما بعد .

وكما كانت هناك تشابهات ضخمة في أدوار الآلهة السومرية والمصرية ، فقد كانت تلك التشابهات موجودة على النحو نفسه بين الآلهة اليونانية والمصرية ، وفيما بعد بين الآلهة الرومانية واليونانية . وكان اليونانيون يبدون قدراً كبيراً من الازدراء والسخرية فيما يتعلق بجوانب عبادة الحيوان الخاصة بالآلهة المصرية . وربما كان سبب ذلك هو أنه كان هناك القليل جداً من التشخيص الحيواني في دياناتهم والقليل منه فحسب في ميثولوجيتهم ، حيث يمكن للآلهة أن تتحول إلى حيوانات ؛ دون أن تكون تلك الآلهة حيوانات في الأساس . وبالإضافة إلى مشكلة اليونانيين مع التشخيص الحيواني المصري ، فمن الواضح أنه كانت لديهم حاجة مفرطة إلى مقارنة آلهتهم وميثولوجيتهم وديانتهم وتحديد هويتها وموقعها بالنسبة لمصر . وكانت رغبة هيرودوت المستمرة في تشبيه الآلهة اليونانية بالآلهة المصرية تشي بما في نفوس اليونانيين من رهبة تجاه الديانة والميثولوجيا المصريتين .

خلاصة القول هي أنه حتى إذا بدت الجوانب المحددة والأصيلة لكل من الديانة الكريتية واليونانية أقوى من التأثيرات المصرية التي هزتها ، فإن بعض جوانب الميثولوجيا والديانة الكريتية واليونانية (وربما الكثير منها) كان يقوم على النماذج المصرية والغرب آسيوية . ويبدو أن الحد الأدنى من الحقيقة هو أن التأثير المصري على الديانة والميثولوجيا اليونانية قد بُخس تقديره بصورة عامة على نحو كبير .

كان حربوقراط إله السكون نسخة معدلة من حورس الطفل . ويبدو أن هيكلاته إلهة القمر والسحر تدين بالكثير لحكا ، إله السحر . ويبدو أن إله الخصوبة اللعوب يدين بشيء ما للإله مين ذى القضيب المنتصب ، وربما كذلك لنسخة ذات قضيب منتصف لآمون . وكان سيلنوس ، الساتورس^(*) اليوناني المعربد ، يشبه بس إله المرح والرغبة

(*) كائن خرافي يجمع بين الإنسان والحيوان ، حيث يكون نصفه الأعلى بشري والنصف الأسفل عبارة عن عجز وساقى عنزة ويتميز بالانغماس في الملذات والولع بالعريضة - المترجم .

الجنسية. وتُعدُّ «الحتحورات السبع» التى يمكنها التكهّن بالمستقبل وخاصة متى يموت الشخص تعدّ صورة سبّقية من «ربّات القدر» اليونانية Moirai، هؤلاء الربّات الثلاث وفى عصور لاحقة العجائز الثلاث اللاتى نسجن حكاية المصائر البشرية مشيرات إلى من الذى سيعانى ومقدار معاناته، ومتى يموت الشخص، وهلم جرا.

اعتبر اليونانيون كذلك الكثير من آلهتهم وإلهاتهم مثيلاً للمعبودات المصرية. وكان ذلك هو الحال على نحو خاص بالنسبة لإيزيس التى اعتُبرت مثيلاً لإلهة الحكمة العذراء أثينا، والإلهة الأم هيرا، وإلهة الزراعة ديمتر، وإلهة البعث بيرسيفونى، وإلهة الحب أفروديت (التى شُبّهت بحتحور) وكذلك فى بعض الأحيان لأرتميس الصيادة العذراء وإلهة القمر. واعتبروا ديونيسوس إله الزراعة والنشوة مثيلاً لأوزيريس، وتيفون الوحش مثيلاً لست، وأبوللو إله الرعاة والمحاصيل والطب والموسيقى والرماية والأسرار المقدسة مثيلاً لحورس، وليتو التيتانة مثيلة لواجت، وزیوس إله السماء الأب مثيلاً لآمون، وهرقل البطل المؤله مثيلاً لخنسو وخرشف، وهيفايستوس الإله الحداد مثيلاً لپتاح، وأرتميس مثيلة لباستت، وأثينا مثيلة لنيت، ونخبث مثيلة لايليشيا. وپان وپرباپوس مثيلاً لمين، وأسكلپیوس المداوى مثيلاً لإمحتپ، وهرميس باعتباره رسول حكمة الآلهة وصاحب المعرفة السرية مثيلاً لتحتوت بصفته هرميس تريسميجستوس، وهرميس باعتباره مرشد الأرواح إلى هاديس مثيلاً لأنوبيس بصفته حرمانوبيس، الخ.

من ناحية أخرى، وكما رأينا من قبل، كان إله الشمس والخصوبة والإله المعالج سيرأپيس، الذى يجمع بين العديد من الآلهة اليونانية وأوسوراپيس، وهو توليفة من أوزيريس والعجل أبیس فى الحياة الآخرة، من اختراع بطليموس الأول سوتير اليونانى (ح. ٣٠٥-٢٨٥ ق. م). وقد بنى العديد من السراپیومات (المعابد) لسراپيس، كان أكبرها فى راقودة، وهو الجزء المصرى الأصلی من الإسكندرية. وكان هدف بطليموس الأول هو تشجيع العبادة المصرية اليونانية المشتركة. وقد ربط بين سراپيس وأوزيريس المحبوب فى وقت كانت فيه شعبية أوزيريس فى أعلى مستوياتها، ولكن فى النهاية حقق سراپيس نجاحاً فى أماكن أخرى من عالم البحر المتوسط وخاصة فى روما. واستفاد بطليموس الأول من إحدى الحيل التى استخدمها الرومان على نطاق واسع

فيما بعد؛ وهى الادعاء بأن آلهة البلاد المحتلة هى فى واقع الأمر نفس آلهة المحتلين، مع اختلاف الأسماء. وقد نجحت تلك الحيلة إلى حد ما، ولكنها فشلت فشلاً مخزياً حين حاول الرومان بعد عام ٣٢ ق. م إقناع اليهود بأن يَهْوَ هو جوبيتر.

تحمل الأسطورة اليونانية الخاصة بمولد أبوللو، وتحرش أحد الشعبين بأمه ليتو وانتقام أبوللو تشابهاً مع حكاية إيزيس وحورس، بينما يبدو أن آلهة الخصوبة والموت والبعث اليونانية مثل بيرسيفوني/ كورى وديونيسوس تدين بالكثير لكريت المنيوية المتأثرة بمصر وبغرب آسيا بصورة عامة. وتشبه أساطير تقطيع زاجريوس وپيلوپس إرباً تقطيع أوزيريس إرباً. وتشبه أجزاء أسطورة چاسون والمغامرين التى تشمل تقطيع بعض شخصياتها إرباً وبعثهم المحتمل باستخدام السحر كذلك حكاية أوزيريس ومعتقدات البعث. وربما تأثرت الأسطورة الكريتية اليونانية أخاصة بالمينوطور، ذلك المسخ الذى نصفه ثور ونصفه الآخر إنسان، بعبادات العجول أپيس وبوخيس ومنثيس المصرية والآلهة ذات رعوس العجول بصورة عامة؛ وإن كانت عبادة العجول تعود إلى بداية العصر الحجري الجديد فى أماكن كثيرة منها الأناضول وسومر حيث حارب جلعاشم العجل المقدس مثلما حارب ثيسوس المينوطور الأسطورة اليونانية.

انبهر العالم اليونانى الرومانى على نحو خاص بالنسق المصرى القديم والشاسع للحياة الآخرة وبالعمارة الدينية المصرية، وبالأخص الأهرام. ومع ذلك كانت مفاهيم الحياة الآخرة العامة اليونانية والمصرية مختلفة اختلافاً جوهرياً. فلم تكن المقاربة اليونانية للحياة الآخرة استمراراً أو تكراراً للحياة الدنيا. كما هو حال دوات عند المصريين-ولم تكن مكاناً للشواب. إذ كانت هاديس مكاناً مظلماً لا معنى له مثل كور السومرى أو شيول (الهاوية) العبرانى، بل لم تكن الحقول الإلوزيونية(*) الخاصة بالأرواح المباركة تُقارن بالحياة الطيبة فى دوات.

من ناحية أخرى يبدو أن الطقوس والأسرار السحرية المصرية كانت أحد التأثيرات الرئيسية على الطقوس السرية اليونانية التى تمحورت حول هموم الحياة الآخرة السرية كما فى التراثات الأورفيوسية(**) والإلوسيسية(***) والديونيسوسية(****). ويبدو أن

(*) نسبة إلى إليزيوم وهو اسم الجنة فى الأساطير اليونانية- المترجم.

(**) نسبة إلى أورفيوس الشاعر المنشد الأسطورى عند اليونانيين قديماً- المترجم.

(***) نسبة إلى مدينة إلوسيسوس القديمة شرقى اليونان بالقرب من أثينا وهى موقع الأسرار الإلوسيسية- المترجم.

(****) نسبة إلى ديونيسوس إله الخمر عند اليونانيين- المترجم.

أصل الطقوس السرية الأورفيوسية وأورفيوس فى كريت المينوية وربما فى مصر من قبلها، وخاصة الانشغال الكبير فيما يتعلق بالخلود والحياة الآخرة، ونتائج الحياة الدنيا فى الحياة الآخرة، وتوجيهات بشأن كيفية التصرف فى الحياة الآخرة.

يبدو أن اللجنة اليونانية، إليزيوم، التى كان يذهب إليها الأبطال (قبل أن تصبح مكانًا للشباب على السلوك الأخلاقى فى أواخر القرن السادس ق.م) تطور للمفاهيم المينوية. ويبدو أن المفاهيم المينوية بدورها تطور للمفاهيم المصرية، وخاصة حقول يارو (الأسل) فى دوات (الأرض الأخرى) المصرية. وربما يعود جزء من أصل الفكرة الأورفيوسية المسيطرة الخاصة بالأخلاق والخطيئة والذنب إلى التفسير الحرفى والمبالغة فى الجوانب الأخلاقية المتضمنة فى قانون ماعت المصرى الخاص بالنظام الكونى

المعتقدات المتضمنة فى الطقوس الدينية السرية الإلوسيسية (ربما يعود تاريخها إلى ما قبل عام ١٠٠٠ ق.م) بخصوص كيفية الفوز بالخلود، والأهمية الأساسية لأداء الشعائر الصحيح إذا كان المرء يريد أن تكون له حياة آخرة، والاعتقاد بأن الموت بالنسبة لمن هو عضو فى الجماعات السرية نعمة، تشبه جميعها اللاهوت المصرى. والواقع أنها شديدة الشبه بحيث يبدو من المعقول استنتاج أنها تنبع إلى حد كبير من المعتقدات المصرية، حتى وإن أنكر بعض الهلينستيين وجود أى تأثير مصرى فى الطقوس الدينية السرية الإلوسيسية.

لا يعنى هذا أنه لم تكن هناك تأثيرات، أو اختراعات مستقلة، فى تطوير الطقوس الدينية السرية الإلوسيسية. فربما كان إطار الطقوس الدينية السرية الإلوسيسية - تمثيل قصة إلهة الزراعة ديمتر التى سعت إلى بعث ابنتها بيرسيفونى/ كورى - شكل مختلف من الأسطورتين الزراعتين القديمتين السومرية عينانا/ دموزى والمصرية أوزيريس، ويبدو أنها تدين بالكثير لاحتفالات المعابد المصرية السنوية، وخاصة تلك التى كانت تقام فى معبد أوزيريس بأبيدوس. وكما هو مصوّر فى الطقوس الدينية السرية الإلوسيسية، فمن الواضح أن سعى ديمتر الجاد لإعادة بيرسيفونى/ كورى إلى الأرض يشبه كذلك سعى إيزيس الجاد لبعث أوزيريس أكثر من إمكانية ربطه بهجر عينانا المتقلبة لدموزى. ومع ذلك يبدو أن التأكيد الإلوسيسى على البحث عن الحقيقة كان أمرًا يخص العبقرية الفلسفية اليونانية.

يبدو أن الطقوس الدينية السرية والاحتفالات الديونيسوسية التي كانت تجرى فى أنحاء اليونان لها صلة زراعية لاهوتية بمصر وغرب آسيا وتشبه الابتهاج الشعبوى، بما فى ذلك الطقوس العريضة التى كان اليونانيون يعتقدون أنها سمات احتفالات المعابد المصرية.

كان العديد من عبادات الخلاص والبعث وشفاء الأمراض السرية الأخرى التى قامت بإلهام من مصر منتشرًا فى أنحاء العالم المتوسطى فى القرون القليلة الأخيرة ق. م والقرون الميلادية القليلة الأولى. وكانت حكايات موت أوزيريس وبعثه منتشرة على نحو خاص وأدت إلى ظهور طقوس التحول، بل الإخصاء، التى يمكن فيها للمبتهل الفوز بالخلاص والخلود.

ربما كانت عبادة إيزيس النموذج الأساسى لتأثير الخلاص هذا، وكذلك للمفاهيم الخاصة بكون إيزيس الطبيعة الأم، وبأنها تشمل الطبيعة كلها على نحو وحديجودى، وبأنها جوهر الحكمة العظيمة والسحر. وكانت عبادة إيزيس تمارس فى أنحاء العالم اليونانى الرومانى. وحتى القرن الثانى الميلادى على أقل تقدير، كانت إيزيس الملكة الإلهة الرومانية للعالم وأم كل شىء و«إلهة العشرة آلاف اسم»، والمعبودة الأساسية التى تجمع بين المعبودات كافة. فكانت فى الإسكندرية إلهة البحارة والميناء. وفى سايس على فرع رشيد من النيل، يقول النص الموجود على تمثال إيزيس/ أثينا: «أنا كل ما كان وكائن وسوف يكون، وثوبى لم يكشفه عنى بشر بعد».^(١٦٦) وفى ديلوس وروما وبومبى كان تمثالها يُغسل ويُكسى ويُطعم كل يوم وكان يُحتفل سنويًا ببحثها عن أوزيريس. وربما كانت عبادة إيزيس هذه المثال الأبرز لكيفية انتشار الكثير من عناصر الديانة المصرية فى أنحاء العالم المتوسطى، حتى وإن شوها اليونانيون.

لا بد من إشارة خاصة فيما يتعلق بالتأثير غير العادى لبعض الممارسات السحرية المصرية المتواترة فى العالم اليونانى الرومانى. إذ يبدو أن تفسير الأحلام والعرافة والتنبؤ بالأحداث والأيام التى يُستبشر بها ومهابط الوحى حيث يزعمون أنه يجرى الكشف عن المعرفة - وجميعها أمور منتشرة فى العالم اليونانى الرومانى - تأثرت تأثرًا ضخمًا بمصر. ومن ناحية أخرى يبدو أن التنجيم تسلل إلى مصر من اليونان أثناء الاحتلال اليونانى لها.

كانت اليونان وروما إذن المثال الأبرز للشعوب التي تعاملت بجدية شديدة مع طقوس السحر المصرى والعبادات السرية المصرية وأصرت على وجود معرفة خفية عميقة فى الكثير من النصوص الدينية المصرية التى تتسم بقدر صريح من السحرية . وكانت اليونان وروما ، على نحو خاص ، فى أمس الحاجة إلى العقيدة الدينية مما جعلهما تقبلان بنهم على الكثير من سقط المتاع المصرى . وكما سنرى بعد قليل ، كان أفلاطون (ح . ٤٢٧-٩٣٤٧) كان انعكاساً قوياً جداً لهذا الاتجاه ، إما لأنه كان يصدقه أو لأنه كان مشغولاً بتكنيكه الخاص بـ «الكذب النبيل» . غير أنه لم يكن اليونانيون والرومان القدماء وحدهم من ابتلع الأفكار المصرية المشكوك فيها ؛ فكما سنرى بعد قليل ، فقد كان لما يسمى بالهرمسية Hermetica المصرية اليونانية دور غريب فى الثورة العلمية الأوروبية اعتباراً من القرن السادس عشر .

العقلانية اليونانية ورفض الرؤية السحرية والميثولوجية المصرية

بينما كانت الرهبة اليونانية والرومانية من مصر عظيمة وبينما كان التأثير المصرى على الديانة اليونانية والرومانية لا يخفى على أحد ، كانت العقلانية بطبيعة الحال السمة الطليعية لليونان القديمة ، والسمة المميّزة للعبقرية اليونانية النموذجية . وكان الجانب الأساسى من العقلانية هو الرفض الضمنى والضحخم للنمط المصرى من الرؤية السحرية والميثولوجية القائم على حيوية الطبيعة . وكانت المقاربة النقدية اليونانية للإنسان ، والمقاربة المادية والآلية للكون ، والحرية الفكرية فى التجريب والبحث عن المعنى المدرك بالعقل فحسب ، والتخمين تمثّل نقائص للرؤية المصرية القائمة على السحر وحيوية الطبيعة والعاطفة والبديهة المقدمة على أنها الوضع الأصلى والوحيد والدائم للإنسان والكون . بل إنه حتى الفلاسفة اليونانيين الذين اختاروا الإيمان بالآلهة فعلوا ذلك بالاستفادة من العقلانية أو بإساءة استخدامها .

هذا الرفض الضخم الثانى للرؤية المصرية ، بعد الرفض الدينى والأخلاقي العبرانى لها ، بدأه الفلاسفة العلماء اليونانيون فى القرن السادس ق . م . وكان لهذا الرفض أهمية تاريخية أكبر من الرفض العبرانى الأول . ذلك أنه كان يمثل مغامرة من أكثر مغامرات البشرية جوهرية وثورة من أعظم ثوراتها .

وفى نهاية الأمر تخلصت الفلسفة والعلوم والسياسة والمنهج التاريخى والأدب

والمسرح والفنون اليونانية من الدعامة التى كان يمثلها التفكير على النمط السومرى المصرى . وأرست اليونان دعائم الهيمنة والتفوق فى مجال التفكير المجرد والعلوم التجريبية العملية . كما حددت مقتضيات الوضوح ، ووضعت أسس المركزية لإنسانية للإنسان باعتبارها مصدر المعرفة . وفى النهاية ، وبعد الفتح اليونانى لمصر (ح . ٣٣٢ ق . م) ، أصبحت الفلسفة اليونانية أداة مباشرة داخل مصر للقضاء على الرؤية السومرية المصرية القديمة . واستفاد المصريون أنفسهم من الرؤية اليونانية الجديدة حين رفضوا ديانتهم وتقاليدهم على نحو ضخم واعتنقوا المسيحية ابتداءً من أواخر القرن الثانى الميلادى .

يبدو من المستحيل تخيل أى إنسان فى المجتمع المصرى السحرى تراوده فكرة الإلحاد ولو بشكل مبهم وغامض ، ومن المعقول تمامًا أن نظن أن جزءاً عقلائياً طليعياً من المجتمع اليونانى فتح الطريق للإلحاد . وكان من المستحيل بالنسبة للمصريين المؤمنين بالسحر أن يطرحوا الأسئلة الأخيرة التى من المفارقة أنها كامنة فى نفس اختراع الدين ؛ هل الآلهة موجودة بالفعل أو هل يوجد إله بالفعل ، هل هناك وجود بالفعل لشيء اسمه الروح ، وهل يمكن أن تكون هناك ديانة بلا آلهة ، وهل يمكن للأخلاق أن توجد بمعزل عن الدين والإله ؟

طرح الفلاسفة العلماء اليونانيون (والبوذيون الهنود فى القرن السادس ق . م) هذه الأسئلة واستهلوا أول ثورة ضد الدين وبداية الإلحاد . وأثرت التجربة اليونانية - إلى جانب التأثير المصرى المتناقض والخيالى - بعد ذلك تأثيراً كبيراً على الفلاسفة الأوروبيين فى القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر وأدت إلى الحرب على الرب فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

لن يعرف أحد إلى أى مدى كان اليونانيون ما قبل السقراطيون يدركون بالفعل أنهم يرفضون الرؤية السحرية والحيوية والميثولوجية المصرية رفضاً جوهرياً ، وإلى أى حد كانوا يرفضون الرؤية المحيطة للعالم القديم بأسره . فالمقطعات الباقية من معظم الفلاسفة ما قبل السقراطيين تكشف بوضوح عن هيمنة البحث عن الحقيقة وعن المدلول الأخلاقى المناوئ للسحر والميثولوجيا والنقدى والآلى والمادى والديوى ، ولكنها لا تشير إلى أى مجتمع أجنبى .

من ناحية أخرى ، يبدو من المؤكد أن اليونانيين أدركوا أن هناك صلة قليلة جداً بين أساليب بحثهم الجديدة - الفلسفة والعلوم - و«حكمة» الشعوب السابقة ، وخاصة

المصريين، أو أنه ليست هناك أية صلة بالمرّة. ولم يذكر الفلاسفة الذين خلفوا ما بعد السقراطيين أى شىء عن الفكرة الأحدث. التى كان الناس لا يزالون يتناقلونها. الخاصة بوجود أصل مصرى للفلسفة اليونانية. بل إن هيرودوت (ح. ٤٨٤-٤٢٠ ق. م) الذى كان يعتقد أن الديانة اليونانية نبتت من مصر لم يقدم أى ادعاء مشابه فيما يتعلق بالفلسفة اليونانية. وكان أفلاطون معجباً بالكثير من جوانب المجتمع المصرى، بل ويبدو أنه كان يعتقد أن المصريين بما لديهم من حكمة عظيمة يعرفون كيف تأسست بلاد اليونان، غير أنه لم يذكر شيئاً عن الصلات المصرية بالفلسفة اليونانية. وفى محاوره «فيدروس» Phaedrus جعل أفلاطون سقراط يقول إن «تيوت» (تحت) اخترع الحساب والهندسة والفلك والحروف (الكتابة) ولعبة الضامة والنرد (ولكنه يتعجب ويشكك فى صحة ذلك). وأرسطو هو فقط الذى رأى بوضوح فى كتابه «الميتافيزيقا» أن هناك صلة علمية بمصر، وكان يعتقد (خطأً) أن علمى الرياضيات والهندسة جاءا إلى اليونان من مصر التى وضع أساسهما فيها. ويبدو أن هيئاته الأبدى (ح. ٢٩٠ ق. م)، حسبما نقله عنه ديودور الصقل (بعد القرن الأول الميلادى)، قدم وصفاً موسعاً للأساطير، وليس الحقائق، التى تنسب إلى اليونان استعارة الكثير من المجالات العلمية والفلسفية والسياسية من مصر. ومع ذلك لم يمنع هذا هيئاته، مثله مثل معظم الكتّاب اليونانيين اللاحقين بمن فيهم ديودور وسترابو، من التعبير عن آراء شديدة السلبية فيما يتعلق بما يرونه من معتقدات ومواقف مصرية بدائية.

لم يفسر أى شعب فى أى مكان قبل يونان القرن السادس ق. م الكون والوجود والأخلاق فى أى سياق غير السياق الدينى السحري. فقد كان الجميع متدينين تلقائياً. وفى النهاية استبدلت اليونان القيم المجتمعية التى كانت مصر رائدة فيها. بل إن الدين كقيمة من القيم وكحقيقة أهمل فى آخر الأمر كنتيجة نهائية لما بدأه الفلاسفة العلماء اليونانيون من تجارب وتأمل.

حرك اليونانيون إحساساً غير عادى بالتهور والخرية الفردية فى التأمل والانتقاد، وبسمو الروح. وقد قلب طاليس وأناكسيماندر وديموكريتوس وأيسخيلوس ويوربيدس وسقراط وأفلاطون وپريكليس وأبيقور وحشد كبير من المفكرين والكتّاب والساسة الآخرين القيم العالمية رأساً على عقب. مأساة الحياة، والإحسان بالإنسان فى

الفن ، والبحث عن مدلول عقلانى قابل للإثبات وآلى ومادى وغير ميثولوجى للطبيعة والإنسان، والبحث عن مبدأ المتعة الأخلاقية ، والبحث عن نسق أخلاقى صحيح ، والبحث عن العدل والشكل الديمقراطي للحكم ؛ باختصار ، فقد فصل البحث الذى لا يهدأ عن الوضوح والحقيقة بأى ثمن اليونانيين عن المصريين ، أو أى شعب آخر . والفكرة المبتذلة التى تقول إن العالم لم يكن ما كان عليه بعد الثورة اليونانية هى الحقيقة المجردة ، مثلما أن العالم لم يكن ما كان عليه قط بعد الثورة التعددية السومرية المصرية . لا يعنى هذا بطبيعة الحال أن اليونانيين اخترعوا نسقاً يتسم بالكمال ، بل إنهم كانوا يُحدثون تقدماً على أى شىء سبقهم . وكان نسقهم ككل تعييه بشكل ملحوظ حقيقة أنه قابل للتطبيق على من يسمون بالأحرار ، أى المواطنين الأرستقراطيين الذكور ، فحسب . وعلى نحو خاص ، كانت تعيب تعاليم أفلاطون الرؤية شبه الفاشية للأخلاق وللسلطة السياسية والمزيج الغريب من العقلانى والدينى ، بل والهرء السحرى .

كان الأوج الذى بلغه السعى البشرى فى اليونان مختلفاً تماماً فى طبيعته عن الأوج الذى بلغه فى مصر . فبينما كانت الحداثة فى مصر من قبل هى اكتمال التعددية والميثولوجيا وحكا (السحر) ، والعمارة الضخمة ، وتكنولوجيا الرى المنظمة تنظيمياً رفيع المستوى ، كانت الحداثة فى اليونان هى الوضوح والعقلانية والمنطق وفلسفة الشك والعلوم . وكانت الديانات اليونانية معقدة وقوية وشعبية ، ولكنها لم تقدم إسهامات أصيلة فى تاريخ الدين . فلم تكن اليونان أرضاً تنتج الإبداع الدينى .

بخلاف بعض التشابهات القليلة ، كانت فلسفة وعلوم التيار العام اليونانية كانت معادية بوضوح لطريقة التفكير المصرية . وقد قدمنا الكثير عن أحد أبرز تلك التشابهات ؛ وهو فكرة پتاح/ منف الخاصة بالقلب (العقل) والكلمة والفكر باعتبارها أصل الخلق ، واللوجوس اليونانية ، أى «الكلمة» أو «العقل» الذى يحكم الكون . ومن بين الكثير من علماء المصريين ، أغرت الرؤية الرومانسية الخاصة بوجود أصل مصرى للفلسفة اليونانية عالم المصريين البارز جيمس هنرى برستد حين استغل هذا التشابه . فقد ظن أن «الفلسفة اليونانية القديمة . . . قد . . . اعتمدت على [أفكار پتاح/ منف الخاصة بـ] العقل ، القلب . . . فكرة الذكاء المسيطر الواحد . . .] الذى كانت [قوته

الفعالة . . . «الكلمة» المنطوقة وهذا «اللوجوس» البدائي هو بلا شك البذرة الأولى
لمذهب اللوجوس اللاحق الذى يعود أصله إلى مصر^(١٦٧).

بالإضافة إلى احتمال أن يكون لاهوت پتاح/ منف بالصورة التى يتضح بها على
حجر شباكا الذى يعود إلى أواخر القرن الثامن ق. م، كما رأينا فى الفصل الرابع،
ورغم كل احترامنا الواجب نحو برستد، فإن هذا أسلوب متشظ للتقييم يبعث على
الارتباك. ذلك أنه إذا كان من المحتمل أن أجزاء من مفهوم اللوجوس تسربت إلى
الفلسفة اليونانية من مصر، فقد نشأت فى شكلها اليونانى على أنها مزيج من المفاهيم
التقليدية والحديثة. فقد كانت فى وقت واحد انتصاراً للتفكير المنطقى الاستنتاجى فى
الفلسفة اليونانية واستمراراً لمفهوم الديانة اليونانية اللاعقلانى؛ وكانت اللاعقلانية هى
ما تحاول الفلسفة اليونانية الطليعية تحرير نفسها منه.

كان اللوجوس كما اخترعه هيراكليتوس (ح. ٥٤٠-٤٨٠ ق. م) انتصاراً للمنطق،
ولقوة الفكر المستقلة لفهم العالم والفرد، ولكنه كان كذلك متشابكاً مع نسق شبه
ميثولوجى غامض. وكان هيراكليتوس يرى أن اللوجوس صحيح إلى الأبد وأن كل
شئ يحدث بسبب اللوجوس، وكل الأشياء واحد، وكل الأشياء مثيرة؛ وأن الإله
يتخذ أشكالاً كثيرة، حتى وإن لم تخلق الآلهة العالم الذى هو فى تدفق دائم، وأن
للإله وسيطاً للوحى فى دلفى يبين المعنى بالإشارات، وأن الأرواح تشم فى هاديس.
وبات مصطلح اللوجوس ملخصاً للمنطق والعقلانية، ولكنه فى إطار نسق
هيراكليتوس لم يكن كذلك فحسب. فعلاوة على ذلك، وبالرغم من الجانب العقلانى
من هيراكليتوس، كان يعتقد كذلك أن الآلهة والنزاع والحرب والعبودية والمواطنين
الأحرار كانوا جميعاً حقائق ضرورية دائمة. وكان هيراكليتوس مفكراً دينياً مناوئاً
للديمقراطية، حتى وإن كانت له آراء دينية معارضة.

من المؤكد أن هناك احتمالاً بأن يكون لاهوت پتاح/ منف قد أثر على جوانب من
مفهوم اللوجوس، ولكن لا يبدو أن غزو هيراكليتوس للتفكير المنطقى باعتباره طريقة
لفهم العالم كانت له علاقة كبيرة بلاهوت منف بصورة عامة. وكان مذهب منف

Breasted, James Henry, A History of Egypt, From the Earlier Times to the (١٦٧)
Persian Conquest, p. 300.

يفترض بالفعل وجود فكرة مجردة غير عادية لقوة الكلمة والإرادة، غير أن الرؤية الدينية السحرية كانت تطورها تطويقًا تمامًا. ولم يكن ذلك هو الحال بالنسبة للوجوس هيراكلييتوس، بالرغم من جوانبه الدينية. وعلاوة على ذلك كانت فكرة هيراكلييتوس القائلة بأن الجانب الدائم الوحيد من الأشياء هو التغير مكروهة تمامًا من الفكرة المصرية الخاصة بالدوام بلا تغيير، منذ الخلق، أى منذ «الزمن الأول».

من الواضح أن اللوجوس مرتبط بالمفاهيم الدينية في المسيحية واليهودية، غير أن جوانبه الدينية ليست هى المهمة بالنسبة للاتجاه العام للفلسفة العقلانية اليونانية. وسواء أكانت الفكرة مصرية أم عبرانية أم يونانية أم مسيحية، فإن خلق شىء ما - ومن باب أولى الكون - بالكلمة، أى بذكر اسمه، هو خلاصة التفكير الدينى السحري، وإن كان أكثر تعقيداً من السحر المادى الفج.

ومن السذاجة افتراض أن الفلسفة والعلوم اليونانية العقلانية قامت على أسس مصرية، ومن السذاجة على نحو خاص اتخاذ مفهوم اللوجوس كله دليلاً على ذلك. وبصورة عامة ليس هناك من سبيل لإنكار أن المقاربتين المصرية واليونانية لفهم الإنسان والعالم كانتا مختلفتين اختلافًا جوهريًا. وعلاوة على ذلك كانت العقلانية اليونانية مثالاً للتفكير المجرد، وهى النسق الذى كان العبرانيون قد بدأوا فى استخدامه بشكل غير كامل حين اخترعوا إلهاً خفيًا فوق الطبيعة ونتائجها المنطقية، وهو ما توصل اليونانيون إلى نتائجه الفلسفية والعلمية الدنيوية المنطقية. والأمر ببساطة شديدة هو أن منطق وفلسفة وعلوم التيار العام اليونانية كانت ترفض الرؤية المصرية رفضاً ضمنيًا.

كان معظم الفلاسفة اليونانيون يرون أن الفضيلة فى الحياة الدنيا هى الخير الأسمى ولا يمكن الحصول عليها إلى بالتحكم فى الجسد من خلال أسمى المواد، وهما nous - العقل - و psyche، أى الروح. ولم تكن nous و psyche مختلفين اختلافًا جذريًا ومنفصلين عن الجسد فحسب، بل كانا كذلك مناقضين لمتع الجسم السطحية. وفى حين أنه صحيح أن nous كان أكثر من العقل وغالبًا ما كان يشمل الروح وإرادة الإله إلى حد ما، فقد كان اتجاه القيم الفلسفية اليونانية هو العقلانية والشك وحرية التأمل. وكان الهدف اليونانى، بالنسبة للمواطنين الأحرار على الأقل، هو الفضيلة والحرية، أى الحرية فى الحياة الدنيا وليس فى الحياة الآخرة الافتراضية. وكان الفلاسفة العلماء

اليونانيون الطليعيون يرون أن النظام البدائي السحري ميثولوجى وغير صحيح وأن الإنسان يتمتع بقدرة عقلانية على فهم الآليات المادية للكون وبحرية البحث واختيار أفضل القوانين وأفضل مسار للسلوك الفردى والمجتمعى .

وما كان لهذه المفاهيم اليونانية لتخطر على الـ nous المصرى !

كان أساس طريقة التفكير اليونانية الأساسية متناقضاً تناقضاً تاماً مع طريقة التفكير المصرية . فلم تكن الحرية ، وحرية التأمل فى الطبيعة والإنسان ، وحرية الانتقاد مثلاً مصرية . إذ لم يكن الهدف المصرى هو الحرية ، بل السعى إلى التوافق مع ما يُفهم أنه نظام دائم ومقدس وطبيعى فى قانون ماعت . وكان المصريون يرون أن الإنسان جزء من نظام ماعت الطبيعى الأزلئ ومكانه وإمكانياته داخل هذا النظام جرى تحديدها منذ زمن بعيد فى زب تپى (الزمن الأول) ، أى زمن الخلق ، وقننها لاهوت هليوبوليس وهرموبوليس ومنف وغيرها من الأنساق اللاهوتية بعد عام ٣١٠٠ ق.م .

ما كان ليخطر على nous معظم الفلاسفة العلماء اليونانيين (باستثناء فيثاغورس على نحو واضح) أن يضعوا أنفسهم داخل نسق يسيطر عليه السحر والحلول ؛ أى نسق على النمط المصرى . وبات ما كان يراه الكهنة وعلماء اللاهوت وصانعو الأساطير اليونانيون طبيعياً فى القرون السابقة لثورة القرن السادس ق.م - الديانة التعددية واللاهوت والطقوس السحرية - مكروهاً من معظم الفلاسفة العلماء اليونانيين الذين ازدهروا فى الإسكندرية منذ حوالى عام ٣٢٠ ق.م حتى ما بعد عام ٢٠٠ ميلادية بكثير .

كانت الرؤى اليونانية تتناقض على نحو خاص مع المفاهيم الأوزيرية الخاصة بمركزية الحياة الآخرة كهدف للبقاء الأبدى للجسد والأرواح التى يحتاج كل منها الآخر كي يظل خالداً . ومن المهم أن الفلسفة اليونانية (أو الدين اليونانى) لم تسهم إسهاماً ذا شأن فى نظرية الحياة الآخرة . كما أنهما كانا متعارضين تعارضاً شديداً مع التأكيد المصرى على الجسد فى الحياة الدنيا ومتعارضين فى العادة مع بقائه فى حد ذاته فى الحياة الآخرة . فقد كان اليونانيون يرون أن الجسم مادة دنيا وأن أهداف الحياة الدنيا هى الارتقاء الفاضل بالروح والحرية . وفيما عدا أتباع العبادات السرية ، لم يكن اليونانيون يرون معنى مهماً أو أملاً فى الحياة الآخرة .

ونعرف أنه اعتباراً من زمن هيرودوت على أقل تقدير (ح. ٤٨٤-٤٢٠ ق. م) كانت الأفكار الفلسفية اليونانية لا تربطها أية صلة بالمصريين إلى حد أنها لم تأخذهم في اعتبارها فحسب، بل كانت تزدريهم وتنظر إليهم على أنهم حمقى على نحو طفولي. ولم يحدث قبل القرن الثاني الميلادي، حين أدخلت الأفكار والأخلاق اليونانية في المسيحية وحين لم يعد المصريون مصريين حقاً، أن قبل المصريون بعض المثل المسيحية اليونانية.

أفزع جزء كبير من الفلسفة اليونانية المصريين حين اتصلوا بها لأول مرة. وأشار الكثير من الكتّاب اليونانيين، بالإضافة إلى هيرودوت، اعتباراً من القرن الخامس ق. م إلى أن المصريين كانوا ينظرون إلى الثقافة اليونانية باستعلاء نتيجة لما بلغته ديانتهم من ذرى. وينقل أفلاطون في محاوره «تيمايوس» Timaeus عن كاهن مصرى «عجوز جداً» قوله لسولون (ح. ٦٣٩-٥٥٩ ق. م): «... أنتم أيها اليونانيون جميعكم أطفال، وليس هناك شيء اسمه اليوناني العجوز... فجميعكم صغار العقل... ليس لكم عقيدة تمتد جذورها إلى التراث القديم ولا معرفة اكتسبت الوقار بتقدم العمر». وكان «الكاهن العجوز جداً» في سايس معجباً بـ «القوة والشجاعة والمهارة الحربية والكرم» التي اتسم بها ما وصفه بـ «أروع وأفضل جنس من البشر وجد على الأرض»، وهم الأثينيون الذين عاشوا قبل تسعة آلاف سنة، أما بالنسبة للأثينيين في زمنه فقد «ابتكرت الكتابة وغيرها من ضروريات الحضارة فحسب... ولهذا لا بد أن تبدأوا من جديد كالأطفال، في جهل تام بما حدث في الجزء الخاص بنا من العالم أو في الجزء الخاص بكم في سالف الأزمان»^(١٦٨). ولكن ما اعتبره المصريون لا قيمة له في العصر الذهبي للإنجاز الفلسفي والعلمي في اليونان كان في الوقت نفسه إشارة ناجحة إلى ما كانوا هم يمثلونه من الناحية الدينية، وكذلك حالة الجمود التي صاروا إليها. ومفارقة جمود الديانة المصرية، أو ربما نتيجتها، هي أنه بعد رفض الثقافة اليونانية لقرون من موضع الاستعلاء، فإنه بحلول القرن الثاني ق. م سمح المصريون طوعاً للأفكار الفلسفية والدينية اليونانية بتغيير طبيعة ديانتهم ونظرتهم الكلية.

Plato, Timaeus and Critias, Translated with an introduction and an appendix on (١٦٨) Atlantis by Desmond Lee, Penguin Books, London, 1977, Timaeus, 22, pp. 34-35, 25, 38 and 23, p. 36.

أنجز معين الفلاسفة والعلماء اليونانيين الذى يبدو أنه لا ينضب السلسلة الكاملة من البحث فى طبيعة الكون وطبيعة الحياة وخاصة الأخلاق . ومن الناحية العملية كانت تلك الرؤى متناقضة تناقضاً حاداً مع الرؤى المصرية التقليدية، ذلك أنها جميعاً خلت عملياً من التفكير الميثولوجى والسحرى أو رفضته وكانت لا تحتوى على لاهوت فى الغالب .

ربما استهل طاليس (بعد ٥٨٥ ق . م) المغامرة العلمية والفلسفية اليونانية . وبناء على القليل الذى نعرفه عنه - معظمه مصدره هيرودوت - يبدو أنه كان يسعى وراء الأسباب الآلية المادية الواضحة لكل شىء وكان يخالف ضمناً كل ما هو ميثولوجى ولا يمكن تحديده تحديداً عقلانياً . ويبدو أن هذا يصدق على نحو بارز فى تنبؤ المحتمل لكسوف الشمس فى عام ٥٨٥ باستخدام الملاحظة ، وفى تكتيكه الخاص بالملاحاة البحرية باستخدام النجم القطبى الدب الأصغر ، وتحديده أنه سيكون هناك محصول زيتون وفير ، بناءً على الظروف الفلكية الشتوية . وعلاوة على ذلك أرجع أرسطو الفضل إليه فى افتراضه أن الماء هو «الكيان الأسمى» و«السبب الأول» لكل شىء ، وأن كل شىء يحتوى على الماء وأن الأرض «تطفو» على الماء .

ويبدو أن طاليس وضع أسس التفكير الدنيوى المادى غير الميثولوجى . وحتى إذا كان من المحتمل أنه لم يكن واعياً بأنه يفعل ذلك ، فقد أدى هذا حتماً إلى الفصل بين المعرفة والدين ، وإلى الإلحاد . وكانت ديناميكية مقارنة طاليس تعنى ضمناً انهيار المفاهيم الأساسية للتعددية المصرية ؛ أى كون الطبيعة حيوية وأن لها شخصية وإرادة إلهية . كما قضت مقارنة طاليس ضمناً على الادعاء التوحيدى الخاص بكون الإله الخالق أصل الطبيعة والإنسان ، وأن لديه غرضاً ما ويضع خطة دقيقة ومحددة للطبيعة والإنسان .

يبدو أن الجدل حول ما إذا كان طاليس قد قال إن «كل شىء كان زائراً بالآلهة» كما ذكر أرسطو قد يستمر إلى الأبد . فمن المؤكد أن مثل هذه العبارة لا تتناسب مع رؤيته المادية الآلية غير الحيوية animistic للطبيعة التى أصلها الماء دون تسميته لإله الماء .

كما أن الجدل حول ما إذا كان طاليس قد زار مصر بالفعل وافتراض نظرية تتعلق بفيضان النيل السنوى ووضع نظاماً لحساب ارتفاع الهرم باستخدام ظله ، وكذلك العرف ، أو الأسطورة ، القائل بأنه جلب الهندسة إلى اليونان من مصر ، ربما لن يحل ابداً كذلك .

وعلى أية حال فإن الثلاثة أو أربعة أقوال وأفعال التى يمكن نسبها على نحو معقول إلى طاليس ومن أعقبه بين الفلاسفة العلماء فى ميليتوس^(*) لم تكن سوى المحاولة الأولى فى التاريخ للفهم القائم على الموقف المادى^١«الدينوى العقلانى النقدى القابل للتعديل فى مقابل المقاربة القديمة الميثولوجية والحلولية الحيوية وغير القابلة للتغيير، وخاصة المصرية. وقد بدأت المعرفة كما نفهم نحن هذا المصطلح فى الوقت الراهن مع طاليس. وقال تشرشل إنه «لم يحدث قط أن كان هناك هذا القدر الكبير الذى تدين به الكثرة للقلة»، وبالنسبة لطاليس يمكن القول بأنه لم يحدث قط أن أدى القليل جداً إلى الكثير جداً.

كان أناكسيماندر (المولود فى ح. ٥١٠ ق. م) يعتقد أنه كان هناك جوهر مادى أساسى - المطلق - انطلق منه عالمنا وعوالم أخرى بحرية فى الفضاء وتطورت. ويرى أناكسيماندر أن الحيوانات ولدت من الرطوبة حين تبخرت تحت حرارة الشمس، ثم تطور الإنسان من الحيوانات. وكان يؤمن بأنه فى العالم المادى والعالم البشرى تنازعت الأضداد مع بعضها وأدت إلى تصحيح دورى لأشكال الظلم، وهو نوع من الآلية الأخلاقية ذاتية الحركة. وقضى هذا النسق على دور الآلهة والحاجة إلى استرضائها، وتلك المفاهيم غريبة بالمرة على النسق المصرى.

انتقد زينوفان (بعد ٥٢٠ ق. م) سلوك الآلهة التعددية غير الأخلاقى والمشين وانتهى إلى أنها أشياء ملفقة من صنع خيال الإنسان خلعت عليها صفات بشرية. وأثر زينوفان وجود إله وحيد وجودى متطابق مع كلية الكون يفهم كل شىء ويؤثر على شىء، ولكنه كان يعتقد أن من المستحيل على أى إنسان أن يفهم الحقيقة المتعلقة بالآلهة. ومن الواضح أن طبيعة إله زينوفان كانت تتعارض تعارضاً جوهرياً مع المفهوم المصرى للآلهة.

علاوة على ذلك كانت الميثولوجيا والديانة المصرية أقل خصوبة من ديانة السومريين السابقة وديانة اليونانيين اللاحقة من حيث المفهوم والشعور بأن البشر ألعيب فى أيدى الآلهة القديرة التى لم تكن أخلاقية بالضرورة. وهناك القليل جداً من النصوص المتشائمة التى تتسم بهذا الطابع فى الأدب المصرى - «نصائح إيبور» و«الخصام بين

(*) مدينة أيونية قديمة تقع فى غربى آسيا الصغرى داخل أراضي تركيا الحالية احتلها اليونانيون حوالى عام ١٠٠٠ ق. م وازدهرت كمركز للتعليم - الترجمة.

الإنسان وباه» والقليل من «أغاني عازف القيثارة» و«تعاليم بردية إنسنجر» - وهى جميعاً تتعلق بعصور غير مغطاة من الفوضى والانحطاط . وكذلك ليس هناك أثر لكون المصريين يصدرون أحكاماً على سلوك آلهتهم، حتى وإن تصرفت تلك الآلهة بوحشية فيما يتعلق بالإنسان أو لم تتبع قوانين السلوك التى كانت المعيار المقبول من البشر . وكان المصريون يرون أن النقطة الأساسية تظل باستمرار هى أن الآلهة وهبت الإنسان البنى الدينية والأخلاقية والمجتمعية الطبيعية الصحيحة . ورغم السلوك المشين لكثير من الآلهة المصرية ، لم يكن أى مصرى يجرؤ على تحديها مثلما تحدى زينوفان الآلهة اليونانية .

أعلن أناكساغوراس (ح . 500-428 ق . م) أن الـ nous مستقل وله سلطة على كل شئ . وقد حوكم بتهمة الإلحاد وأنكر على أية حال وجود أصل إلهى للعالم، وأثر أن يكون هناك نوع من العملية الآلية للخلق . وكانت آراء أناكساغوراس موجهة إلى قلب التفكير على النمط المصرى الذى وضع كل شئ فى أيدي الآلهة دون أن يكون هناك شئ تقريباً فى أيدي الإنسان المستقلة وعقله ، nous ، رفيع المنزلة .

انتهى پروتاجوراس (ولد ح . 500 ق . م)، وهو أول صوفى وربما أول لأدرى agnostic ، فحسب إلى أنه لا وجود لشئ اسمه المعرفة الموضوعية وأن الفرد والمجتمع وحدهما يمكنهما وضع المعايير : «الإنسان مقياس الأمور كافة . . .» وهنا كذلك نتعامل مع نمط من التأمل الإنسان العقلانى لم يكن العقل المصرى قد بدأ فى إدراكه .

ارتقى سقراط (ح . 469-399 ق . م) بالشك الفردى والبحث والمعرفة الذاتية إلى مستوى البحث الأعلى عن الأخلاق والوضوح والحقيقة . ويبدو أن الفضيلة ، بمعنى البحث عن المعرفة وسيطرة العقل على الجسد، هى القيمة التى مارسها سقراط . بل إنه لا حاجة إلى القول بأن سقراط لم يكن موجوداً على نفس الكوكب الذى يوجد عليه المصريون . وكان نمط السمو الأخلاقى والأخروية الذى تبناه سقراط ويبدو طبيعياً جداً بالنسبة للفلاسفة الرواقيين Stoic اليونانيين اللاحقين، وحتى للأفلاطونيين الدينيين أساساً، سيبدو مضحكاً فحسب للمصريين . ومع ذلك، ومن المفارقة، أن كانت الرؤية الأفلاطونية الجديدة التى أدخلها اليونانيون مصر، وخاصةً خلال القرن الثانى الميلادى، هى التى كان لها دور مهم فى القضاء نهائياً على الرؤية المصرية .

ربما أدرك بعض المصريين قبل زمن سقراط بكثير، مثل پتاح حتپ الأسطورى (ح. ٢٤٠٠ ق.م؟، ح. ٢٣٤٥-٢١٨١ ق.م؟) قيمة النمط السقراطى الخاص بالسلوك الفاضل بالنسبة لبعض الناس، ولكنه كان سيفرضه تطبيقه الكامل، إلى حد تفضيل الحقيقة والأخلاق فى مواجهة الموت المهدد به الشخص. وربما كان پتاح حتپ سيوصى سقراط بالسلوك النفعى الخانع لرؤسائه السياسيين ولقضاته، وبأن لا يقول شيئاً عن التعاويذ السحرية. من ناحية أخرى كان پتاح حتپ سيمتدح السلوك الفاضل السقراطى تجاه الناس الذين يقبلون هذا السلوك أو الناس الفقراء.

افترض ديموكريتوس (بعد ٤٢٠ ق.م) أن كل شىء مصنوع من ذرات مادية وأن العالم يعمل طبقاً لقوانين آلية دون غرض أو غائية، وأنه إذا كان هناك وجود لإله خالق، فلا بد من وجود ما يخلق الخالق. ويشبه هدف الحياة فى نظر ديموكريتوس إلى حد كبير هدفها عند الفلاسفة العلماء اليونانيين الآخرين؛ أى الفضيلة والمتعة والاعتدال التى تجاهلت إشباع الرغبات الجسدية أو كبتها. ورؤية ديموكريتوس لأهداف الحياة وللطبيعة غير الحيوية الآلية التى بلا غرض أو إرادة أو شخصية إلهية كانت ستعد جنوناً فى مصر. وربما كانوا سيرسلونه إلى دار الحياة بالمعبد كى يعالجه بعلاج عالمى مثل «دجم» أو يُنظر إليه على أنه شيطان يحاول إعاقه الحفاظ على نظام ماعت الطبيعى والحقيقة.

وضع أفلاطون إلهاً طيباً فوق كل شىء، إلا أنه كان يعتقد أن القوانين العقلانية لا ترتبط ارتباطاً مباشراً بالوجود الذى يتحكم فيه الخالق. وكانت الفضيلة والعقل السقراطيان المتقشfan هما المحك بالنسبة له. ورغم عبقرية أفلاطون فى التفكير والاستنتاج واعتقاده أن السلوك الأخلاقى لا يعتمد على إرادة الآلهة أو موافقتها، فقد سار فى عكس الاتجاه ما قبل السقراطى نحو الإلحاد وأعاد الآلهة والميثولوجيا بقوة إلى الفلسفة اليونانية؛ إذ كان يعتقد أن العالم والخير أبديان وأنه لا يمكن للإنسان فهم الفضائل المطلقة، إلا أن العقل يمكنه اكتساب المعرفة والجسد عقبة فى سبيل المعرفة، والروح خالدة. وقد تصور يوتوبيا سلطوية يحكمها أرفع الناس مقاماً، أى الأرستقراطيون الذكور ذوو الأصل والقدرة على التفكير الذين على قدر من الشراء يجعلهم لا يعملون ويكرسون أنفسهم للفلسفة.

كان مزيج أفلاطون من السياسة والدين وازدراؤه للعلوم التجريبية، بالطبع، يتفق جزئياً مع الموقف الدينى المصرى التقليدى والنظام التراتبى الاجتماعى السياسى . ومع أن أفلاطون لم ينسب قدرات فلسفية للمصريين ، فالواقع أنه آمن بفكرة أن مصر القديمة كانت لديها حكمة دينية عظيمة وكذلك معرفة بأصول الأمم ، بما فى ذلك أثينا وقارة أطلنطس الأسطورية . وكان معجباً بنظام الملك الكاهن المصرى ، والأساليب التعليمية للشباب ، والتحنيط . كما كان يعتقد أن أناكسيماندر وفلاسفة يونانيين آخرين وسولون زاروا مصر .

ومع ذلك ، وبالرغم من تأكيد أفلاطون الشديد على العقل والعقلانية ، فمن المحتمل أنه كان يمثل هو وديموكريتوس ، بنسقه الآلى تماماً الذى لم يترك مكاناً ملموساً للمقدس ، النموذجين الأبرز للاختلاف اليونانى فى مقاربة التفوق المصرى للسحرى والمقدس والجسد وقوى الطبيعة .

اعتقد أرسطو فى «الميتافيزيقا» أن هناك «مبدأ أول» ، أى مادة أساسية وواقع أساسى «أبدى وثابت» وهو مصدر كل شىء . كان هذا «المحرك الثابت» إلهاً ، ولكن أرسطو يؤيد الاعتقاد «التقليدى» بأن الأجرام السماوية (النجوم والكواكب) مقدسة . وبناءً على حسابه لعدد الأجرام السماوية (٤٧ إلى ٥٥) ، فمن المفترض أنه كان هناك ما بين ٤٧ و ٥٥ «محركاً ثابتاً» المفترض أن يكون هناك ما بين ٤٧ إلى ٥٥ إلهاً .

افترض أرسطو أن الـ nous هو الحدس العقلانى وأن التأمل والفضيلة الطوعية التى تقيد الرغبة الجسدية هما أسمى المنافع . وكان يعتقد مثل أفلاطون أن الفضيلة العليا من نصيب القلة وأن الرق له ما يبرره . وكان مفهوم الفضيلة الأخلاقية عن أرسطو - الـ me-son ، أى الوسطية الفاضلة بين الإفراط والتفريط ، أى عدم الاستزادة من أى شىء ، ولكن مع عدم التفريط - يشبه على نحو مذهل الرؤى الأخلاقية الحكيمة ، والرفيعة ، التى عبر عنها الوزير پتاح حتب ، ربما قبل ذلك بحوالى ١٨٠٠ سنة ، إن نحن التمسنا العذر لإصرار پتاح حتب على السلوك النفعى البراجماتى القائم على القيم التراتبية .

اختزل أبيقور (ح. ٣٤١-٢٧١ ، ٤م) الأخلاق إلى الاعتبارات العملية للمتعة الفكرية والألم بصفة عامة . وقد استنتج أن مشكلة المعاناة والشر فى الحياة الدنيا لا يمكن حلها ولا تبريرها ، ولا يمكن أن توجد الحياة الآخرة ، وإذا كان للآلهة وجود

فهى لا تقوم بدور إيجابى . ولا حاجة إلى القول إن مثل هذه الآراء تبدو مهرطقة وغبية بالنسبة للمصريين .

ربما لم تكن هناك مدرسة للفلسفة اليونانية بخلاف الرواقيين أكثر تماثلاً للرؤية العقلانية اليونانية المتسمة بالغلو وأكثر تعارضاً مع الرؤية السحرية المصرية . واعتمد زينون (ح . ٣٣٦-٢٦٤ ق . م) على ميراث سقراط وأفلاطون الخاص بتفوق العقل ، حيث ألغى العواطف والأهواء تماماً ، وارتقى بالعقل والمنطق إلى مكانة المنفعة الأسمى ، وقضى بطريقة ديمقراطية أن الجميع يتمتعون بالقدرة على التفكير والاستنتاج ، وقرر أن هناك قانوناً أخلاقياً عالمياً غير مرتبط بالآلهة ، وأعلن أن الآلهة أسلاف للبشر ألّهُوا لأنهم كانوا أبطالاً ومحسنين .

لا يمكن أن يكون هناك مصرى تكيف مع النسق الرواقى ، حتى بعد تسرب الكثير من الأفكار اليونانية إلى حياة المصريين . ولابد أن الإصرار الرواقى الشديد على تحمل أى نوع من المصائب بهدوء غير مفهوم إلى حد كبير بالنسبة للمصرى الفرد الذى كان يسعى باستمرار سعيًا جاداً ، وخاصة بالتمائم ، إلى التأثير على الآلهة بالطرق السحرية من أجل الحماية وللتخلص من المصائب ولإلقاء التعاويذ على الآخرين . وربما كان هذا الاعتقاد الرواقى الأساسى أكثر استغلاً على الفهم بالنسبة للنسق الشيوقراطى الخاص بالدولة المصرية الذى كان يعتمد على التأثير السحرى على الآلهة وتحقيق الهيمنة الإمبريالية على جيرانها .

ربما كان مجال الأخلاق هو الذى فيه الفرق بين التأمل الفلسفى اليونانى وطريقة التفكير والشعور المصرية أكبر ما يكون . فقد كان معظم التأمل الأخلاقى اليونانى مستقلاً إلى حد كبير وحدث بعد زمن طويل من اختفاء صراع المصريين مع الأخلاق تحت سطح انشغالاتهم ، ولكنه كان رغم ذلك رفضاً واقعياً لمعظم اللاهوت المصرى المتعلق بطبيعة الأخلاق . وفى الغالب كان اليونانيون يرفضون ضمناً وبشكل كبير الرؤية السحرية المصرية القائلة بأن السلوك البشرى ، أو الأخلاق ، جزء من النظام الطبيعى الأزلى الذى لم يحدده الإنسان ولا يمكنه تعديده . وفتح اليونانيون الطريق للمقاربة اللادينية البراجماتية للأخلاق ، ولنوع من الأسئلة القائمة على بحث الإنسان عن الحقيقة . فقد قلب الفلاسفة اليونانيون الأخلاق رأساً على عقب بتخليهم ما يبدو

أنها كل الاحتمالات الأخلاقية المتاحة للإنسان . وقد أتوا بآراء تتراوح بين تحميم السلوك الأخلاقى والأخلاق الانتقائية الطوعية والأخلاق الإلهية والسلوك الأخلاقى الذى يقرره الإنسان وحده .

كما هو الحال عند الفرس والعبرانيين والمسيحيين ، كانت الأخلاق - الفضيلة - هدف الحياة عند اليونانيين ، ولكن عبقرية اليونانيين هى محاولة جعل الأخلاق قيمة فى حد ذاتها واعتبارها فى كثير من الأحيان القيمة الأساسية للحياة . وكانت الأخلاق جوهرية بالنسبة للفلاسفة اليونانيين إلى حد أن معظمهم لم يكن يتصور أنها تعتمد على أى مجال آخر ، بما فى ذلك الدين . وكان اليونانيون يرون أن السلوك الأخلاقى يقوم على الفهم البشرى . وكان هذا الرأى يؤمن به سقراط الذى كان يرى أن الأخلاق هى القيمة العليا وليس الدين وآلهة أثينا ، كما كان يؤمن به فلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو اللذين كانت لديهما خيارات دينية قوية ، وزينون والرواقيون الذين كانوا ينظرون إلى الفضيلة على أنها المنفعة الوحيدة والشئ الذى يعتمد فقط على الإرادة الحرة للفرد ، أبيقور الذى اختزل الأخلاق إلى إدراك ما هو مؤلم وما هو مبهج . بل إن أحد المعانى الضمنية لتفكير الفلاسفة الأوائل مثل طاليس وأناكساغوراس هو أن الأخلاق التى من صنع الإنسان أمر ممكن .

ومع ذلك كان هناك القليل من الفلاسفة العلماء اليونانيين الذى كانوا قريبين من الرؤى المصرية . ومن بين الفلاسفة ما قبل السقراطيين ، افترض فيثاغورس (بعد ٥٣٠ ق . م) رؤية متطابقة تقريباً مع الفكرة المصرية القائلة بأن الديانة السحرية هى بنية الحياة الأساسية وقريبة كذلك من المعتقدات الخرافية الطوطمية على النمط المصرى . وبالإضافة إلى اكتشافاته الرائعة فى الهندسة والفلك ، فقد كان مخترع النسق الغريب لتقمص الأرواح وإعادة الميلاد والأشخاص الأرفع مقاماً وحب الحكمة وشر إذكاء النار بقضيب حديدى . وكان فيثاغورس كذلك متشددًا بشأن عدم أكل الفاصوليا ، تمامًا مثلما يخبرنا هيرودوت أن «الكهنة [المصريين] ، لا يطبقون رؤيتها ، حيث يعتبرون الفاصوليا نوعاً نجسًا من البقول»^(١٩٦) . ولولا إعلانه (الصحيح) بأن الأرض كرة وموهبته العلمية ، لكاد يصبح مصرياً قديماً ذا تفكير سحرى العواطف محور حياته .

Herodotus, Books I-II, 2.37.5. (١٦٩)

ومع ذلك ، فلا بد من التعامل مع الأساطير التي تروى عن اكتسابه معرفته من مصر بقدر كبير من التحفظ ، حيث إنها تفتقر إلى أى دليل أو أرجحية .

كان پارمنيدس (بعد ح . ٥٠٠ - ٤٥٠ ق . م) نوعاً من المنطقة الوسطى بين طريقتى التفكير المصرىة واليونانية اللاحقة . فقد افترض بشكل أساسى أن ما هو موجود هو وحده الحقيقى ، وأنه من المستحيل ألا يكون حقيقياً ، وأن هذا الوجود لا يمكن أن يأتى من اللاوجود . إلا أنه افترض كذلك أن كل شىء يظل دائماً ، أى أبدياً ، وأنه لا شىء يتغير ، وأن الميلاد والموت مجرد مراحل وأسماء وأوهام . وقال إنه لا يوجد غير الحقيقة والوهم ، وأنه يبدو أن الحقيقة مصدرها «الواحد» ؛ وهو ما يبدو أنه يُعرفه بأنه كائن أشبه بالآله وواقع مادى وحد وجودى .

قرب هذا پارمنيدس من الأسلوب المصرى لوصف الكون والوجود وليس تطويرهما ، أى ليس السعى وراء التقدم . ومع ذلك ، فإن هذا يبعد پارمنيدس كثيراً عن الرؤية المصرية الخاصة بخلق الكون من الشواش المائى ، وعن مذاهب الحياة الآخرة المصرية ، وعن الفكرة المصرية الخاصة بالحقيقة باعتبارها شيئاً يرتبط ارتباطاً صارماً بالنظام وليس شيئاً موجوداً ، وهو ضرب من الطريقة الميتافيزيقية للحياة . وكان پارمنيدس يشبه هيراكليتوس من بعض النواحي ؛ فقد جسد جوانب الرؤية الدينية الميثولوجية المصرية ووصل بمذهبه الخاص بما هو كائن وما هو غير كائن إلى رؤية عقلانية متفائمة على نحو نموذجى فى يونانيتها تتسم بدرجة مرتفعة من التفكير الصارم فى منطقته الذى تجاوز الحد إلى الميتافيزيقا الدينية .

ربما تقع راديكالية الرؤية اليونانية ومعارضتها الشديدة للرؤية المصرية بين پروتاجوراس وسقراط ، أى بين ادعاء پروتاجوراس بأن الإجابة الأكيدة مستحيلة ، وأن «الإنسان مقياس الأمور كافة» ، وأنه لا بد من تحديد سبيل معقول أو برجماتى فقط باستخدام الوسائل البشرية ، وتلميح سقراط بأن على الفرد أن يدرك هدفه على غير ترتيب منه أثناء بحثه الميتافيزيقى عن الوضوح والحقيقة والأخلاق . وهذه الرؤى اليونانية ، وخاصة محاولة جعل الأخلاق محكاً لكل شىء فى الحياة - وهو ما أصبح دعامة طريقة التفكير الغربية - تتعارض تعارضاً تاماً مع المعتقدات المصرية الأساسية الخاصة بسيطرة الآلهة فى إطار نظام محتم ومقرر سلفاً ودائم .

مصر باعتبارها مفصلاً بين العصرين القديم والمسيحي

دمج المسيحيون الرؤى العبرانية واليونانية والمصرية معاً. فقد خفف المسيحيون المفاهيم التوحيدية العبرانية وضخموا المفاهيم الأخلاقية العبرانية. والتأثير الميتافيزيقي اليوناني قوى جداً، وخاصة من خلال بلوتينوس (٢٠٥-٢٧٠ ق. م) الذي وكّد في مصر وأسس الأفلاطونية الجديدة وافترض فكرة أن الأرض والبشرية ملوثتان وأن الإله وحده الكامل والصالح؛ وهو مفهوم أصبح عقيدة مسيحية محورية. والجذور اليونانية والمصرية في الشعائر والعادات واللاهوت عديدة. ومن المحتم أن تؤدي المقارنة بين الديانتين المصرية والمسيحية إلى التكهّن بأن مصر كان لها دور محوري في تطوير المسيحية، من خلال اليهودية وبشكل مستقل، بالرغم من الغياب التام تقريباً للدليل الرسمي. وربما كان الكثير من المعتقدات والشعائر المسيحية الرئيسية قد وضع باستخدام توليفة غربية من التأثير المصري وموقف الرفض القوي للممارسات المصرية وتطوير المفاهيم اللاهوتية التي نشأت في مصر. وكما رأينا في الفصل التاسع، كان كذلك للتقاليد المصرية والمسيحية المبكرة في القرون الأولى من عصرنا تأثير مباشر على المسيحية في مجالات عديدة، بدءاً من طبيعة يسوع حتى عبادة تماثيل يسوع ومريم والقديسين وحتى حياة الرهبنة.

عارضت المسيحية المبكرة، مثلها مثل اليهودية، في اتجاهها العام، وبالأخص مضمونها الأخلاقي، الرؤية المصرية معارضة قوية. والواقع أن الكنيسة المسيحية المبكرة كانت معارضة للممارسات المصرية التقليدية ومركزية السحر من الناحية الأخلاقية مثل معارضتها حرفياً لطريقة التفكير المصرية، كما كان اليهود معارضين لها. ومع ذلك فما جرى، على نحو كبير وينطوي على المفارقة، هو الرفض المسيحي لمصر مع الحفاظ على الكثير من المعتقدات والطقوس السحرية المحوكة. ولم يُدرس التأثير المصري على المسيحية الدراسة الكافية وعادة ما يقدر بأقل من حجمه بكثير.

الأثر المصري واضح فيما يتعلق بالصلة السحرية تقريباً بين الإيمان والخلاص، وبين يسوع المخلّص ونعيم الحياة الآخرة المستقبلية، وكذلك بين الثنائي يسوع ومريم والثنائي حورس وإيزيس. ويبدو من المستحيل ألا يُمنح دور لأوزيريس المخلّص والخلاص ولاهوت الحياة الآخرة في اللاهوت المسيحي. ويبدو أمراً محتملاً إلى حد كبير أن

أوزيريس ومعه مفهوم الفرعون الإله كانا صورتين سبقيتين لكل من الملك/ المخلص المنتظر العبرانى وتحوله المسيحى إلى مفهوم يسوع ابن الله الذى يموت ويُبعث . وفى نقطة ما كان أوزيريس ويسوع يقدمان الشيء ذاته ؛ وهو الخلاص السحرى فى الحياة الآخرة . بل إن «الموتة الثانية» المفزعة فى الحياة الآخرة المصرية ربما يكون لها صدق عند يوحنا فى «رؤيا يوحنا اللاهوتى» الآية ٢١ : ٨ (*) . وكما رأينا فى الفصل التاسع فإن الاختلاف الأساسى بين المسيحية والنسق المصرى هو الأخلاق والأعمال ، حتى وإن لم يحل اللاهوت المسيحى خليط الإيمان والأعمال والقضاء والقدر الذى ينطوى عليه الفوز بالحياة الآخرة المسيحية .

ومع ذلك فهناك اختلافات كبيرة أخرى بين أوزيريس ويسوع ، بالإضافة إلى الاختلاف الضخم فى المفاهيم الأخلاقية بينهما . فقد كان أوزيريس صورة للأب ، بينما كان يسوع صورة للابن . وتجسد يسوع كإله بلا رغبة جنسية ، فى حين كانت لأوزيريس رغبة جنسية هائلة . فالإله أو الإلهة التى بلا رغبة جنسية هائلة أمر لم يُسمع به فى مصر أو أى مجتمع قديم آخر قبل الاختراع العبرانى ليهوه اللاتزواجى وظهور صورة مصغرة منه مع مجيء يسوع .

ربما كان التأثير اللاهوتى المصرى الرئيسى الآخر على المسيحية هو لاهوت منف الخاص بخلق العالم من خلال قلب (عقل) الإله پتاح وذكائه ولسانه/ كلمته . ويحمل هذا اللاهوت تشابهاً مذهلاً مع الرسول يوحنا المسيحى فى نهاية القرن الأول الميلادى : «فى البدء كانت الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله . . . والكلمة صار جسداً [تجسد يسوع] وحل بيننا . . . ويدعى اسمه كلمة الله» (١٧٠) . كما رأينا ، فإنه بالرغم من الشكوك التى لا تزال قائمة ، فمن غير المحتمل أن يعود لاهوت پتاح/ منف إلى الدولة القديمة المصرية (ح . ٢٦٨٦-٢١٨١ ق . م) ، إلا أنه رغم ذلك فمن الممكن إلى حد كبير افتراض أنه كان له تأثير عالمى اعتباراً من القرن الثامن ق . م . ويدخل فى مجال الاحتمال أن يكون لاهوت پتاح/ منف قد أثر على العبرانيين ، وخاصة فى أسطورة الخلق («وقال الله فليكن نور فكان نور») وعلى إشعياء («هكذا تكون كلمتى التى تخرج من فمى . . . تعمل ما سررت به . . .») (١٧١) وعلى فكرة اللوجوس ، الكلمة ، أو «العقل» الذى يحكم الكون ، وتسرب إلى اللاهوت المسيحى .

(*) وأما الخائفون وغير المؤمنين والرَّجسون والقاتلون والزناة والسحرة وعبداء الأوثان وجميع الكذبة فنبههم فى البحيرة المتقدة بنار وكبريت الذى هو الموت الثانى» - المترجم .

(١٧٠) إنجيل يوحنا ١ : ١ و ١٤ : ١ و رؤيا يوحنا اللاهوتى ١٩ : ١٣ .

(١٧١) سفر التكوين ١ : ٣ وسفر إشعياء ٥٥ : ١١ .

ربما تأثر التحويل المسيحي لنسق الإله الخفى الواحد العبرانى إلى توحيد ثالوثى متعدد الأشكال يؤدى فيه ابن الإله الحال المرمى مؤقتاً دوراً رئيسياً بالنسق الثالوثى المصرى، وبشكل أخص ثالوث آمون/رع/ پتاح العضوى المتكامل. وربما يفسر هذا إلى حد ما النجاح السريع للمسيحية فى مصر اعتباراً من القرن الثالث الميلادى، وإن كانت فى النهاية نسخة مصرية؛ أى المفهوم المونوفيزى المسيحي المصرى القائل بأن يسوع، الابن، له طبيعة واحدة، إلهية، تستوعب البشرى (كالفراغة القدامى ١). وعلى أية حال فقد كان الثالوث وأهميته أمراً جعل المصريين، بما لديهم من ثوابت كثيرة وآلهة مدمجة وآلهة تعد أوجهاً لآلهة أخرى، يشعرون بالألفة. بل إن عالم مصريات بارز مثل جون أ. ويلسون (١٨٩٩-١٩٧٦م) ادعى أن المصريين القدماء كانوا مونوفيزيين منذ العصور القديمة، حيث كانوا يتعرفون على «الأشياء المخالفة» ولكنهم يشعرون بأن «تلك الكائنات ذات جوهر أساسى مفرد...»^(١٧٢) الروح القدس، وهو الشخص الثالث فى الثالوث، مستمدة من «رواخ ها قُدُش» العبرانية، أى النفس المقدس لمبدأ الحياة، وربما تكون هى نفسها قد تأثرت بقوة «عنخ» ومبدأ الحياة المصرية نفسه. وفى قرون المسيحية الأولى، كانت المسيحية المصرية ترفض فكرة أن الروح القدس مساو للرب. فقد كان المسيحيون المصريون، وخاصة اللاهوتى السكندرى أوريجن (١٨٥-٢٥٤ ميلادية)، يرون أن الروح هى التى تحرك الكنيسة، وليس الخلق بكامله. وهذه الرؤية كروح وحامٍ وحليف قريبة من مفهوم الروح، كما، المصرية.

والروح القدس باعتبارها قوة تهب الكثير من العطايا، بما فى ذلك «الألسنة الأخرى» والتوجيه الروحى حين كانت تحمل داخل أحد الرسل أو المؤمنين، يمكن أن تكون قد تأثرت بجوانب الروح والحليف والحارس والقوة الخاصة بكا. ومن الغريب أن مفهوم الروح والجسد الثنائى، وهو أمر جوهرى جداً فى المسيحية، قد يدين بشيء ما لـ «با» المصرية، تلك الروح الجواله، بالرغم من المفهوم المصرى الأساسى القائل بأن الروح لا يمكنها البقاء بدون الحفاظ على الجسد. فقد كانت الباطنة تعيش مع الآلهة ولكنها كانت تزور الجسد المي، مما يشير إلى أن الفصل بين الجسد والروح ممكناً.

Wilson, John in *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, p. 66. (١٧٢)

ويبدو أن وعاء القربان ، حيث يُحفظ الخبز والنبذ الخاص بالقربان المقدس ، مشتق من قبة العهد التي ربما تدين بدورها ، كما رأينا ، بوجودها لرع پر المصرية ، وقُدس الأقداس ، وويا ، ومقاصير المراكب المستخدمة في نقل الآلهة .

ربما مضى ج.إ. جورديف (١٨٦٦-١٩٤٩) ، الذي كانت تعاليمه في الأساس نوعاً من المسيحية الباطنية ، إلى أبعد حد في التقريب بين الديانة المصرية القديمة والمسيحية ، ولكنه فعل ذلك بطريقة تتسم في وقت واحد بالتناقض والخداع وعدم القابلية للإثبات . وتبنى جورديف في بعض كتاباته الرأي المعتاد القائل بأن « . . . الديانة المسيحية باتخاذها المذاهب اليهودية أساساً لها لم تغير سوى تفاصيلها الخارجية » ولكنه كان يؤمن في نصوص أخرى بأن « الكنيسة المسيحية ، والشكل المسيحي من العبادة . . . أخذ كله في شكل جاهز من مصر ، وليس من مصر التي نعرفها فحسب ، بل من مصر . . . كانت موجودة قبل ذلك بكثير . وقطع صغيرة فحسب منها هي التي بقيت . . . و . . . نحن لا نعرف حتى أين حُفظت » . وواصل جورديف كلامه ليقول إن « مصر ما قبل التاريخية كانت مسيحية قبل آلاف السنين من مولد المسيح . . . وكانت ديانتها تتكون من نفس المبادئ والأفكار التي تشكل المسيحية الحقبة » . وكان العنصر الملموس الوحيد التي أورده جورديف للدلالة على الصلة المصرية هو ما يسمى « مدارس الترديد » في مصر التي أصبحت « نموذجاً لـ . . . شكل العبادة في الكنائس المسيحية . . . » (١٧٣)

المشكلة هي أن أقرب ما يمكننا الوصول إليه من مفهوم « مدارس الترديد » في مصر القديمة هو الطقوس « السرية » لموت أوزيريس وبعثه بمعبد أبيدوس ؛ وهي الطقوس التي أقصى ما يمكن أن تصل إليه في قدمها هو الأسرة السادسة (ح . ٢٣٤٥ - ٢١٨١ ق . م) ، أي حوالي ٧٥٠ سنة بعد عصور ما قبل التاريخ . وقد تدين الرواية الطقسية المسيحية لقصة يسوع بشيء ما لطقوس إحياء ذكر أوزيريس بمعبد أبيدوس ، ولكن يبدو أن هذه الطقوس غير كافية إلى حد كبير لتبرير الأصل الكامل للكنيسة المسيحية في

Gurdjieff, G., All And Everything, Routledge & Kegan Paul, London, 1962, p.(١٧٣)
1002 and Ouspensky, P.D., In Search of the Miraculous, Fragments of an Unknown
Teaching, pp. 302-303.

مصر، وهو ما يبدو أن جورديف يفعله . وبالطبع فإن حجة جورديف بكاملها تهدمها إشارته إلى نوع ما من مصر عصور ما قبل التاريخ، وهو ما أثبت علم الآثار عدم صحته . إلا أنه يبدو أن جورديف يشير إلى تأثير مصرى عام على المسيحية لا يمكن رفضه بسهولة .

الخلاصة هي أنه عند التعامل مع التأثيرات المصرية على المسيحية المبكرة فإنه كثيراً ما تُطرح مشكلة الدليل الموثوق به، كما هو الحال بالنسبة لليهودية . ولكن كما الحال بالنسبة لليهودية أيضاً، فإن التشابهات من الكبر بحيث يستحيل ألا نأخذ في الاعتبار معقولة التأثير المصرى الضخم على المسيحية؛ ما دام لا يغيب عن نظرنا الاختلافات الأساسية بين الاثنين، وخاصة الطبيعة الثورية للحب والعفو والأخلاق المسيحية .

تفسير الأحلام المصرى باعتباره حلقة وصل بين العبرانيين واليونانيين الرومانيين وفرويد

يبدو من المحتمل أن الدور السحرى الأساسى لتفسير الأحلام، والأحلام المستثارة، والأحلام الموجهة فى المجتمع المصرى أثر على العبرانيين واليونانيين والرومان وكان له تأثير غير مباشر على نظريات فرويد .

ربما يعود استخدام الكثير من الشعوب للأحلام لاستنتاج وجود نفس أو روح أكثر كمالاً أو اكتمالاً وأن الروح هي التي تحلم إلى عصور إنسان نياندرتال . وكان ربط وظيفة الحلم بالأوامر والنصائح من الإله، والعلاج، والتحذير السبقى، والحياة الآخرة أمراً من سعة الانتشار، قبل مصر وبعدها، بحيث لا يمكن استنتاج أى نوع من التأثير المصرى الأصلى عليها . ومع ذلك يبدو من المؤكد على أقل تقدير أن نسق المصريين المعقد للأحلام المستثارة والموجهة وشبكة أو قانون دلالات الأحلام الخاص بهم كان له تأثير على أنحاء العالم المتوسطى .

استخدم يوسف وموسى وصموئيل ودانيل والكثير غيرهم من الأنبياء العبرانيين الأحلام كوسيلة لما يفترض أنها إرادة الرب ولتفسير الأحداث والتكهن بها . وقد وُصف بعض أشهر الأحلام المصرية وتفسير يوسف العبرانى لها، وخاصة الحلم الخاص بسبع سنوات من الرخاء والوفرة وسبع من الجذب والمجاعة، وصفاً حيويًا فى العهد القديم .

بالرغم من وصف العهد القديم ليوسف بأنه أفضل من الكهنة والأعيان المصريين في تفسير الأحلام، يبدو من المنطقي أن افترض أنه كان هناك تأثير مصرى على العبرانيين فيما يتعلق بأهمية الأحلام ووظيفتها وتفسيرها. وفي ظل أسبقية الحضارة المصرية، فإنه من الصعب تخيل إمكانية استبعاد مجال أساسى مثل تفسير الأحلام من التأثير الشامل الذى كان للمصريين على العبرانيين.

يبدو كذلك أن تأثير نسق الأحلام السحرى المصرى على اليونانيين والرومان كان كبيراً. فأتثناء احتلال اليونانيين لمصر (٣٣٢-٣٠ ق. م) استخدموا النسق المصرى لاستشارة الأحلام والتحكم فيها داخل المعابد التى بنوها فى مصر وكرسوها للإله اليونانى المصرى سراپيس الذى اخترعوه. ويبدو أن نسق تفسير الأحلام الذى وصفه أرتيميدوروس دالديانوس الإفسوسى (بعد القرن الثانى الميلادى) فى كتاب *Onerirocritica* يدين بالكثير للنسق المصرى. وكانت ممارسات الأحلام المستثارة والموجهة فى معابد دلفى ومنف وديلوس، وبعد ذلك فى روما، شبيهة بما كان يُمارس فى دور الحياة بالمعابد المصرية.

كان حلم الإمبراطور الرومانى قنسطنطين الشهير عن يسوع فى عام ٣١٢ الميلادى شبيهاً بالأحلام التحذيرية التى كان يراها الكثير من الفراعنة المصريين قبل المعارك الكبرى. وقد ظهر يسوع لقنسطنطين فى الحلم فى الوقت الذى كان فيه الإمبراطور الرومانى مؤمناً بالإله الرومانى *Sol Invictus*، أى الشمس التى لا نظير لها، وأبلغه أنه سوف ينتصر فى المعركة إذا وضع الحرفين الأولين من اسم يسوع على دروع جنوده. وبذلك بدأ اعتناق روما للمسيحية بحلم.

قد تبدو الصلات بين التأكيد المصرى والعبرانى على المدلول العميق للأحلام والدور الأساسى الذى قامت به فى عمل سيجموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) ضعيفة وغير واضحة، ولكن فرويد اعترف بالتأثير الكبير لعقله الباطن وخلفيته اليهوديين على عمله، كما أنه قام على أقل تقدير بدراسة سريعة للديانة المصرية وقرأ ما كتبه أرتيميدوروس. وهناك بعض التشابهات المذهلة بين أوصافه الخاصة بعالم الأحلام وأوصاف قدماء المصريين والعبرانيين وغيرهم من الشعوب المتدينة القديمة التى كان للحلم عندها مدلول عميق ودور أساسى فى الحياة. وكان ذلك يتناقض تناقضاً حاداً

مع معظم علماء وأطباء زمنه الذين عزوا الأحلام إلى مثبرات مادية تقوم على المصادفة إلى حد بعيد.

الفرق الأساسى بين فرويد والمصريين والعبرانيين هو أن فرويد الملحد أشار إلى المجالات غير الدينية والنفسية - العقل والليدو (الطاقة الانفعالية المستمدة من الدوافع البيولوجية الأولية) - باعتبارها مصادر المدلول العميق للأحلام، وليس المجال الدينى أو أى نوع من التحذير القبلى السحري، وهى المجالات التى رفضها فرويد بالكامل.

ويرى فرويد أن الأحلام من بين أكثر أجزاء لا وعى الشخص صدقاً وغريزية، وهو الجزء الذى يعبر فيه عن أصدق مشاعره ورغباته ومخاوفه بلغة مشفرة - «عمل الحلم» أو «إخراج الحلم» dream work - بحيث لا يمكن للأنا المتحضرة والأنا الثانية alter ego عنده ممارسة الرقابة عليه. أما المصريون فكانوا يرون أن عالم الأحلام عالم سحري خاص بالآلهة والشياطين والشواش الأزلى وفيه يلتقى الفرد بروحه الحارسة، الكا، أو أفضل أرواحه، فى صورة سبقية للحياة الآخرة.

استخدم فرويد المواقف والتخيلات والموضوعات المعتادة فى زمنه التى يشكل فيها الحالم «عمل الحلم» المشفّر الخاص به، أى إخراج رغباته ومخاوفه غير الواعية العميقة، بينما استخدم المصريون المواقف المعتادة والتخيلات والموضوعات الخاصة بزمنهم فى نسق تحذيرى فى الأساس.

ومن الواضح أن التفسير الصحيح للأحلام التحذيرية على النمط المصرى - أى فك شفرة الحلم بالمصطلح الفرويدى الحديث - كان عظيمًا. والتشابهات بين النسقين الفرويدى والمصرى فى هذا المجال مذهلة. ولم يكن فرويد يؤمن بأن شفرة الدلالة الرمزية للموقف والموضوعات فى الأحلام يمكن أن تكون حصرية، ولكنه كان يؤمن مثل المصريين إلى حد كبير بأن الأحلام «نوع من الرسائل المكتوبة بالشفرة» التى يمكن «حل شفرتها» وأن بعض الظواهر يمكن تفسيرها تفسيراً كلياً لا لبس فيه بطريقة رمزية.

كان التركيز على الرغبة الجنسية أساسياً فى النسق المصرى كما فى النسق الفرويدى. وقد استخدم المصريون، كما رأينا فى الفصل الثامن، المواقف الجنسية للتنبؤ بالأحداث؛ فالرجل الذى يحلم بأنه ينظر إلى قُرْج امرأة سوف يعانى من مصائب كبيرة، وحين يحلم شخص بأنه يمارس الجنس مع بقرة فمعنى ذلك أن يومه سيكون لطيفاً، وإذا حلمت امرأة بأنها تمارس الجنس مع حصان فمعنى ذلك أنها ستكون عنيفة

مع زوجها، وهلم جرا. واستخدم فرويد شبكة من الأحلام المشفرة بمعنى معاكس للمصريين، حيث يُعزى المدلول الجنسي إلى الموضوعات المعتادة والمواقف التي تبدو مألوفاً؛ فالسلالم الخشبية والدَّرَج والمصاعد والطيران يعنى الجماع، والأسلحة الطويلة والمدببة والأشجار والعصى تعنى العضو الذكري، والدواليب والصناديق والسيارات وحقائب اليد تعنى جسم المرأة، والمداخل والمخارج تعنى فتحات الجسم، والغرف تعنى النساء، والملوك والملكات يعنون الآباء والأمهات، الخ.

وكان لاختيار فرويد لرموز الأحلام معناه، فهي لم تكن متعسفة، حتى وإن كان الاتجاه الأساسى لنظامه كله، ولا يزال، محل خلاف. ومن ناحية أخرى، يبدو الاختيار المصرى لرموز الأحلام متعسفًا، بل ومضحكًا، بالنسبة للعقل الحديث، ولكن قد يرجع هذا بكل بساطة إلى أننا لم نعد ندرك السياق الذى كان يجعل تلك الاختيارات معقولة. ومن نواح كثيرة، كانت جذور عالم أحلام فرويد وشفرة أحلامه تعود إلى العالم الصناعى والدينوى وكانت نسخة من عالم الأحلام المصرى القائم على أسس زراعية وسحرية ودينية. وبنفس الطريقة إلى حد كبير، يمكننا افتراض ظهور رموز وشفرات وتفسيرات جديدة تقوم على ثقافة عصر الكمبيوتر فى يوم من الأيام.

يمكن كذلك رؤية هُوَ id فرويد، الذى يراه على أنه الغرائز البدائية غير المنطقية الصادرة عن اللاوعى، إلى حد ما على أنه تعريف حديث للكا. ذلك أن قدماء المصريون كانوا يرون أن الروح الحارسة كا، النفس الحقة أو الأفضل، يمكن مقابلتها فى الأحلام. أما فرويد فيرى أن احتياجات ورغبات الهُوَ الغريزية الموروثة غير الواعية يعبر عنها فى الأحلام.

مصر كمصدر إلهام للجماعات الدينية السرية؛

حقائق ممكنة وخيال غير معقول

تعتبر معظم الجماعات الدينية السرية الغربية أن أول نسق سرى معقد للبشرية نشأ فى مصر القديمة، غير أن القليل جداً هو المعروف عن مثل هذا النسق الخاص بما تسمى المعرفة السرية. ومع ذلك، فإنه على أساس تاريخى صارم يبدو أن الأنساق السرية الحديثة كافة، مع الاستثناء الواضح للنسق الهندوسى، تأثرت بالمصريين بطرق فعلية وخيالية.

ولابد من تمييز أوّلَى بين الأنساق السرية التى تسعى إلى بحث القدرة البشرية وتطويرها والنظريات المجنونة والسحر، بما فى ذلك ما يسمى السحر الشيطانى . وليس من السهل وضع هذا التمييز بالنسبة لمصر أو بالنسبة لأى من الأنساق السرية اللاحقة؛ إذ يبدو أنها جميعاً تخلط أنساق الفهم والتطور والسحر غير المعقول.

من الواضح أن كل الجماعات السرية التى شيدت معابد كبيرة وكونت طوائف كهنوتية أنتجت أنساقاً سرية أو مجتمعات سرية . والأمثلة الشهيرة لذلك هى سومر وإسرائيل واليونان والهند وإفريقيا والمجتمعات الشامانية فى سيبيريا والأمريكيتين . ومن الواضح كذلك أن نسق المعابد المصرى، إلى جانب النسق السومرى، كانا أقدم تنظيمات المعابد المعقدة وأنه بحلول عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠ ق.م) كانت شبكة المعابد المصرية هى الأكبر حتى ذلك الوقت، حيث كانت تضم مئات الآلاف من الكهنة بالمعنى الحرفى للكلمة .

يبدو ممكناً، بل ومرجحاً، أنه اعتباراً من عصر الأسرة السادسة (ح. ٢٣٤٥-٢١٨١ ق.م) كانت المعابد المصرية الكبيرة مثل هليوبوليس ومنف وهرموبوليس وأبيدوس تنظم طقوساً سرية . وفى عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق.م)، أعلن الكرنك ومعابد أخرى الإيمان بمذاهب يمكن تسميتها بـ«السرية» وربما كان العديد من دور الحياة فى المعابد يوزع على أقل تقدير بعض ما يسمى معرفة سرية، أى «المعرفة» التى لم تكن متاحة للكافة، بل لم متاحة للجميع داخل الطائفة الكهنوتية . ومن الواضح كذلك أن العديد من المفاهيم المصرية مثل أنساق الآلهة التسعة والأرواح الخمس تسربت إلى الكثير من الأنساق السرية مثل النجمة التساعية(*) والنجمة الخماسية(**) وأن تنظيم مصر لطائفة كهنتها وعمارة كهنتها المقدسة أصبحا نموذجين يحتذى بهما .

(*) ترمز النجمة التساعية لثمار الروح التسع : الحب - السعادة - السلام - الصبر - الرحمة - الخير - الإخلاص - الدماء وضبط النفس . وبالنسبة للنجمة ذات الإثنى عشر طرفاً فربما تمثل قبائل إسرائيل الإثنى عشر، أو الرسل الإثنى عشر . وربما تستخدم أيضاً فى عيد الغطاس وهو اليوم الثانى عشر لعيد الميلاد حيث تحتفل الكنيسة بظهور يسوع كابن الله - المترجم .

(**) النجمة الخماسية هى نجمة بيت لحم، وشكلت تقريباً مثل إنسان، وهى تجسد يسوع «اتحاد الألوهية والناسوتية» ، ويجب التمييز بين نجمة المسيحيين الخماسية والنجمة الخماسية الوثنية التى تستخدم كرمز سحرى وتتكون من خمسة خطوط متقاطعة فى الغالب ، عندما تظهر مقلوبة رأساً على عقب يكون ذلك مرتبطاً بطقوس شيطانية - المترجم .

ولن نعرف أبداً مقدار القصد الواعى الذى دخل تصور تلك الأنساق المصرية من التسعات والخمسات ومقدار الرمزية المصطنعة التى أضيفت فيما بعد . وكرمز للكلية كان من الممكن تطبيق پسجت ، تاسوع ، هليوپوليس على ما لا يحصى من الظواهر التى بقيت فى العديد من الأنساق السرية حتى يومنا هذا . وتشمل هذه الظواهر تراتب المستويات الروحية التسعة ، وحركات رقص النجمة التساعية المقدسة القائمة على الحركة المتشابكة الأبدية من تسعة مصادر ، ونمط المندالة(*) السرى وخاصة رموز النجمة التساعية التى تمثل المعرفة الكونية والكل المقدس الكامل القائم على تسعة مستويات وتسعة جوانب وتسعة زوايا وحدوث يتكرر تسع مرات . وينطبق كذلك على الخمسات ، أى الخمس أرواح الموحدة فى الحياة الآخرة التى يتكون منها الشخص الموحّد فى النسق المصرى . وربما كان هذا النسق المصرى المكون من خمسة فى أصل الأنساق السرية المختلفة الخاصة بالنجمة الخماسية التى تمثل الوحدة المتناسقة الكاملة لوظائف الإنسان الخمسة المفترضة .

وكانت هناك ادعاءات كثيرة على امتداد فترة زمنية تزيد على الألفى عام فيما يتعلق بوجود الحكمة المصرية المعقدة . وغالباً ما يكون من الصعب تحديد ما إذا كان ذلك يعنى الحكمة القائمة على النزعة السرية أم المعرفة والقدرة الكبيرتين فى مجالات تتراوح بين العمارة إلى التكنولوجيا الزراعية ، إلى الفن ، إلى التحنيط ، الخ . وقد رأينا أن اليونانيين أدركوا وجود القليل جداً من الصلات بين فلسفتهم وعلومهم و«حكمة» المصريين ، أو عدم وجود أى صلات بالمرّة . ورغم ذلك فقد ظهر خيال خاص بالحكمة المصرية التى أثرت على كل شىء فى اليونان . وقد غذى هذا الرأى إلى حد كبير بعض اليونانيين أنفسهم ؛ مثل هيرودوت وبلوتارخ وإلى حد ما أفلاطون وأرسطو ، حيث أرجعوا جميعاً الفضل إلى المصريين فيما يتعلق بالمعرفة الدينية السرية . وعلى مر القرون أصبح المعنى المتضمن هو أن المعرفة والممارسات السرية المصرية أثرت على كل ما هو يونانى ، حتى حين لم يكن ذلك بالضرورة هو ما يؤمن به الكثير من اليونانيين الذين كتبوا فى البداية عن التأثير المصرى .

(*) أحد الرسومات الهندسية التى ترمز إلى الكون وتستخدمها الهندوس والبوذيون كى تعينهم على التأمل ، وبخاصة ذلك الشكل الذى يتكون من مربع تحيط به دائرة وعلى كل جانب من جانبيه إله - المترجم .

يبدو أن الشخص الذى جعل الكرة تتدحرج فى هذا الاتجاه هو هيرودوت (ح. ٤٨٤ - ٤٢٠ ق. م). فمن الواضح أن كتابه «التواريخ» كان أول وسيلة لنقل فكرة أن هناك معرفة ضخمة وسرية فى مصر وأنه لا هو ولا الكهنة المصريون فى زمنه أرادوا الحديث كثيراً عن هذا للأشخاص العاديين. وسخر بِلوتارخ (ح. ٤٥ - ١٢٥ ميلادية) من الممارسة المصرية الخاصة بـ «معاملة... الحيوانات... على أنها آلهة»، ولكنه كان يؤمن رغم ذلك بـ «الحكمة» المصرية «التي تمس كل ما له علاقة بالآلهة... [وهى] نوع من الحكمة يتسم بالغموض» فى «الرمزية والتعاليم السرية» المصرية. (١٧٤)

كان لأفلاطون (ح. ٤٢٨ - ٣٤٧ ق. م) دور حاسم غير متعمد من خلال اختراع جزيرة أو قارة أطلنطس وهزيمتها الرمزية على يد أثينا الأصلية، أو من خلال ما يُفترض أنها رواية لمعتقدات مصرية حقيقية عن أطلنطس. وبناءً على ما قاله أفلاطون فى محادثة «تيميايوس وكريتياس»، فقد أخبر كاهن مصرى «عجوز جداً» فى معبد نيت/ أثينا فى سايس سولون (ح. ٦٣٩ - ٥٥٩ ق. م) عن جزيرة أطلنطس الضخمة الخصبة والمتقدمة تكنولوجياً التى كانت موجودة قبل ٩ آلاف سنة. ومن المفترض أن جد كريتياس الأكبر أبلغ سولون أن حضارة قوية وعلى قدر هائل من الازدهار كان أهلها «يطيعون القوانين ويحبون الإله الذى كانوا أقرباء له... [و] يتمتعون بعظمة عقل لا ريب فيها... [و] [حكمة وصبر]... إلا أنه «حين ضعف العنصر الإلهى فيهم نتيجة الاختلاط المتكرر بالبشر» غرق أهل أطلنطس فى «الانحلال» و«حاولوا استعباد» اليونان، وجزء كبير من أوروبا وإفريقيا «حتى حدود مصر» قبل أن تهزمهم أثينا التى «أنقذت من لم يُستعبدوا بعد... وحررت بكرم منها كل أولئك الذين كانوا يعيشون داخل أعمدة هرقل [فيما وراء مضيق جبل طارق] وفى زمن لاحق... الزلازل والسيول التى اتسمت بعنف غير عادى... ابتلعت الأرض كل رجالك [أثينا] المحاربين، وبالمثل ابتلع البحر جزيرة أطلنطس واختفت...» (١٧٥) ويبدو أن غرض أفلاطون من اختراع هذه الخرافة أو روايتها هو وصف أثينا ما قبل التاريخ العظيمة والحكيمة والمثالية (وشبه الفاشية) التى أمكنها أن تضرب مثلاً ليونان زمنه. وقد حوّل

Plutarch, Moralia, Volume V, Isis and Osiris, pp.165, 25 and 27. (١٧٤)

Plato, Timaius and Critias, translated by Desmond Lee, Timaeus, 22, p. 35, (١٧٥)

Critias 121, p. 145 and Timaeus, 25, p. 38.

غيره من الكُتَّاب والكهنة والشخصيات البارزة اليونانية والرومانية والغربية حتى وقتنا هذا خرافة أفلاطون إلى حكاية خاصة بكيفية ارتباط ما تسمى الممارسات السرية والمعرفة التقنية المصرية بميراث قارة أطلنطس المفقودة وكيفية نقل مصر ميراثها الأثيني إلى اليونان .

فى وجود زاوية أطلنطس أو غيابها، كان للمصريين ، ربما ابتداءً بمانيتون (بعد ح . ٣٠٠ ق.م) ، ادعاءات محددة بوجود ممارسات سرية ، أى معرفة «خفية» ، مصرية فى العصور القديمة . وكانت هناك ادعاءات مماثلة لشخصيات مهمة من العصور القديمة المتأخرة مثل يوسفوس (٣٧-١٠٠ ميلادية) والقديس كليمنت السكندري (ح . ١٥٠-٢١٥ ميلادية) ويوسيبوس أسقف قيساريا بفلسطين (ح . ٢٦٠-٣٤٠ ميلادية) وهورابولون (بعد القرن الخامس الميلادى) . ونقلت الهرمسية اليونانية فكرة الممارسات السرية المصرية إلى مارسيليو فيتشينو (١٤٣٣-١٤٩٩م) وبرونو (١٥٤٨-١٦٠٠م) وكبيلر (١٥٧١-١٦٣٠م) ونيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧م) ورالف كدورث (١٦١٧-١٦٨٨م) وفريدريش شيلر (١٧٥٩-١٨٠٥م) ، وكثيرين غيرهم من علماء وفلاسفة عصر النهضة والماسونيين والروزكريشيين وغير ذلك من الجماعات السرية مثل جماعة جورديف (١٨٦٦-١٩٤٩م) ، وإلى الكثير من الفنانين والموسيقيين ، وخاصة موتسارت (١٧٥٦-١٧٩١م) .

المشكلة التى لا حل لها هى إلى حد تطابق الادعاءات المتعلقة بالنسق السرى المصرى المعقد مع الواقع المصرى الحقيقى ، وإلى أى مدى كانت خيالية؟ لا شك بشأن اتساع نسق السحر ، حكا ، المصرى وتعقيداته منذ العصور القديمة جداً ، أى منذ ما قبل عام ٣٠٠٠ ق.م بكثير ، والتعاليم والطقوس السرية فى العصور اللاحقة . كما أنه لا شك فى تعقد أنساق الروح والحياة الآخرة المصرية ، رغم إمكانية وصفها بالأوهام الساذجة أفضل من وصفها بالممارسات السرية المعقدة .

ومع ذلك فهناك سؤالان أساسيان لا يمكن الإجابة عنهما ، وهما هل كان حكا هو كما نراه نحن اليوم فحسب - ممارسات سحرية فجة ومعتقدات ساذجة - وهل كانت التعاليم والممارسات السرية المصرية أنساقاً سرية معقدة بالفعل للفهم والتطور البشرى أم أنها مجرد دجل أو حكمة تقليدية؟ بعبارة أخرى ، هل كانت التعاليم المصرية القديمة

تتضمن طبقة مما تسمى المذاهب السرية المعقدة التي كانت مساوية للأنساق المعقدة التي ابتكرت بعد ذلك في الهند، داخل العالم اليونانى بين اليهود وبين المسلمين؟

يشير الاحتمال العام إلى كون مصر أول مجتمع معروف لديه نسق على قدر كبير من التنظيم للتعاليم والطقوس السرية، وهو ما ينعكس فى الطقوس «السرية» الأوزيرية بمعبد أبيدوس. وتضمن معبد مقبرة سيتى الأول (ح. ١٢٨٤-١٢٧٩ ق. م) الجوفاء غرفة من الواضح أنها خارج الحدود المعينة، وإن لم يحدد الغرض منها على وجه الدقة. كما أن المعبد الأوزيرى (أو المقبرة الجوفاء) الذى بناء سيتى أو مرنبتاح ومتاهة سراديب الدفن فى جبانة تونة الجبل ومعبد تحوت (ح. ٥٢٥ ق. م - ٣٩٥ ميلادية) مرشحة كذلك للتعاليم أو الطقوس السرية. ويشير الاحتمال العام كذلك إلى كون نسق التعاليم السرى هذا مزيجاً من المحاولة الجادة للفهم والسحر والحكمة التقليدية والأفكار الخنوعة والمجنونة كما يعكسها أدب الحكمة المصرى، سبائت. ومن المؤكد كذلك، وليس مجرد احتمال، أن هذا النسق السرى المصرى قيمته وضخمته الجماعات والطوائف السرية المتعاقبة الكثيرة التى سعت إلى إضفاء قدر كبير من القِدم على آرائها، بل كذلك نوع من الطابع الأصيل والدائم.

وسواء أكان ذلك صحيحاً أم خطأ - وهو ما لن نعرفه أبداً - فقد ارتبط النسق المصرى للمعرفة السرية، حين أصبح مشهوراً ومحترماً فى العالم اليونانى الرومانى ومن ثم أوروبا العصور الوسطى، على أى الأحوال بالإله تحوت. وكانت إيزيس ورت حكاو، «عظيمة السحر». ويقال إن آمون «الخفى اسمه» الذى «خلق ما هو موجود» ويعلم كل شىء، ساحر ومعالج وكان يسمى كذلك «رب السكون» (ولكن هذا اللقب يمكن أن يكون كذلك إشارة إلى دوره كرب للموتى الأحياء)، ولكن بلا شك فإن أكبر تراكم للإشارات فى النصوص المصرية والفن المصرى إلى حارس نسق المعرفة غير المتاح للكل يتعلق بتحوت. وتعنى الحجة الوجهية إلى حد معقول التى يمكن سوقها تأييداً لمذاهب تحوت، أو بالأحرى مذاهب الكهنة، ضمناً التعاليم السرية المنظمة وضرباً من التأمل.

فى أسطورة أوزيريس/ ست/ إيزيس/ حورس المؤسسة المصرية قام تحوت بدور

أساسى كساحر وبعد خيانة أوزيريس فى نسخ الأسطورة الموجودة فى متون الأهرام (ح. ٢٣٧٥-٢١٢٥ ق.م) أصبح وسيطاً أميناً فى كل النسخ اللاحقة. فقد كان كاتب رع وإله الكتبة، وإله الكتابة والحكمة والقمر، و«ترجمان الأرضين»، و«قياس» الزمن والحياة البشرية. غير أن نصوصاً كثيرة تشير إشارة صريحة إلى تحوت وأسراره. وقد زعم المعمارى المؤله، أمنتحتب بن حابو (ح. ١٤٣٠-١٣٥٠ ق.م) قائلاً: «رأيت أدوات [الحروف الهيروغليفية] تحوت، وقد أحسن تعليمى أسرارها...» ويقول النقش الموجود على تمثال حورمحب، من ح. ١٣٣٦ ق.م ويوجد حالياً فى متحف المتروبوليتان بنيويورك: «[تحوت] الذى يعرف الأسرار ويسجل تعبيرها...» ويسأل نص الحكمة «تعاليم أمنموي» الذى يعود إلى عصر الرعامسة (من حوالى ١٠٠٠ ق.م، ولكنه ربما يعود مضمونه إلى الأسرة العشرين، ح. ١١٨٦-١٠٦٩ ق.م): «أين ذلك الإله الذى فى عظمة تحوت، الذى اخترع تلك الأشياء وصنعها؟»

ونجد فكرة مصرية رئيسية خاصة بالـ«الحليم»(*) و«الغضوب» فى «تعاليم أمنموي» : «الحليم بحق الذى ينأى بنفسه» و«الغضوب» الذى «يشبه الشجرة التى تنمو داخل المنزل». ويتباهى أمنموي بأنه رجل «حليم بحق»، أى رجل يجاهد كى يكون رجلاً مثالياً. والواقع أنه من بين كل أدب الحكمة المصرى نجد أن تعاليمه أقرب ما يكون إلى ما يمكن تسميته البحث الروحى، بالرغم من النصائح المعتادة المتعلقة بالسلوك الاجتماعى الصحيح، وتعامل «دعاء إلى تحوت» فى بردية سالييه الأولى (ح. ١٢٢٠ ق.م) صراحةً مع الحلم وفوائده التى تخفى عن «الغضوب»: «تعال لإنقاذى أنا الحليم/ إن بترك حلوة يا تحوت/ لمن يعطش فى الصحراء/ وقد أحكم سدها فى وجه من يكثر، وفُتحت للحليم/... إنك [خفى] عن عين الغضوب». (١٧٦) هناك بالطبع

(*) الكلمة فى النص الإنجليزى silent والمعنى المعروف لها هو «صامت» أى لا ينطق. ولكنى أثرت ترجمتها «الحليم»، وهو ما تدل عليه الكلمة المقابلة لها وهى heated التى تشير إلى سرعة الغضب والتعبير عنه بالكلام، فى حين يعنى الحلم الصبر والتزام الصمت. وبذلك يكون الحليم صامتاً ويكون الغضوب كثير الكلام. ولابد أن يكون هذان المعنيان فى ذهننا ونحن نتحدث فيما سيلي عن الحليم والحلم والغضوب والغضب - المترجم.

Redford, Donald B., Akhnaten, The Heretic King, p. 47, quoting A. Varille and (١٧٦)

Erman, Adolf, Life in Ancient Egypt, p. 347, Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian

Literature, Volume II, pp. 102, 156-157, 151, 150, 149 and 114.

خطر تحميل هذه النصوص أكثر مما تحتمل ، أى خطر الإفراط فى نسب مغزى سرى إلى «الحليم» و«الغضوب» . فمثل هذه الكلمات متواترة فى الأدب المصرى وغالباً ما تكون مجرد أفكار خاصة بالحس العام الرفيع أو الأخلاق الرفيعة ؛ وهو نمط الحكمة التقليدية التى هى صفة مميزة للسبايت ، أى التعاليم أو متون الحكمة . وتبنى أدولف إرمان (١٨٥٤-١٩٣٧م) هذا الموقف ؛ فقد افترض أن «معنى الحليم لا شك فيه» ويعنى أن «الإنسان لا بد أن يظل صامتاً انتظاراً للعون من ربه» وأن «الحليم» يمثل ممارساً «للأخلاق الرفيعة» . ولكن إرمان اعترف كذلك بأنه «لا يبدو أن هذه الحكمة المدهشة كانت فى متناول المتعلمين كافة . . .»^(١٧٧) لدينا هنا مكونات الألفاظ المعتادة التى تحيط بالممارسات السرية ؛ فما يبدو مألوفاً وعادياً يمكن أن تكون له دلالة عميقة . والواقع أن هناك خطر عدم الاعتراف بأن بعض هذه النصوص عن «الحليم» ربما تصف أناساً قد يكونون ممارسين للتأمل «الصامت» ، أو أناساً نبذوا صفة «الغضوبين» لمصلحة ضبط النفس السرى . ولا تعامل النصوص المصرية المتعلقة بتحوت تعاملًا مباشرًا مع تكتيكات التأمل ، ولكن من الممكن تفسيرها على أنها تصف ممارسى التأمل ونتائج التأمل . ويؤدى هذا الوضع إلى احتمال أن تكون مصر قد اخترعت ما يمكن تسميته التأمل «الصامت» . وهذا أمر لا يمكن رفضه بسهولة ، حتى وإن بدا أنه ليست هناك أية إشارة فى النصوص المصرية إلى التكتيكات السرية الخاصة بالوعى السامى والوعى بالذات والتركيز (وهو ما ينبغى أن يصاحب «الصمت» بالمعنى السرى كما هو مفهوم فى الوقت الراهن) ، والوصف فى بعض النصوص ليس أخلاقياً فحسب ، بل إنه قريب جداً من النتيجة التى يُتوصل إليها بواسطة التأمل «الصامت» .

المبدأ السرى الخاص بالتأمل «الصامت» ، الذى يسعى إلى إسكات التدفق العشوائى المستمر للأفكار والمشاعر والإحساسات العادية كى تظهر حالات أخرى من الوجود ، مبدأ كانت اليوجا الهندية ومدارس زن البوذية وما زالت تمارسه ، وكذلك الحال فى الكثير من الجماعات السرية الغربية الحديثة . والحالة المتغيرة هى التى يتم بلوغها فى المقام الأول من خلال الصمت ؛ وهى نقيض حالة الوجود المتغيرة التى يُحدثها العديد من أشكال الجنون الناتج عن الأغاني والرقص والهتاف والسُكر وتعديل النفس التى

Erman, Adolf, La Religion de Egyptiens, p. 171 and Life in Ancient Egypt, p. (١٧٧)

ربما تعود إلى زمن بعيد فيما قبل التاريخ . ومن المستحيل فصل التأثير المصرى الافتراضى عن الكثير من أشكال التأمل التى نشأت محلياً فى أنحاء العالم ، ولكن إذا كان بالإمكان تفسير «تعاليم أمنموپى» وبردية سالييه الأولى على أنهما تصفان ممارسى التأمل «الصامت» ونتائجها ، فحينئذ سيبدوان أول إشارات معروفة إلى هذا النوع من التأمل .

يمكن تحديد تاريخ مذاهب تحوت المصرية الصريحة التى تعرف «الحليم» ونتائجها على وجه اليقين ، إلا أن فكرة «عدم النوم» المرتبطة فى الممارسة السرية بـ«الصمت» و«السكوت» يمكن أن تعود على أقل تقدير إلى حوالى زمن الملك السومرى جلامش الذى ربما حكم أوروک (الورقءاء) حوالى عام ٢٦٦٠ ق.م . ويبدو أن الحكايات والخرافات اللاحقة عن جلامش ، التى كُتبت فى الغالب بعد عام ٢٠٠٠ ق.م فى «ملحمة جلامش» ، هى أول إشارات معروفة إلى حالة وجود أخرى يمكن الحصول عليها بعدم «النوم» . وربما كانت هذه الكلمة إشارة سرية إلى الوجود العادى الذى تكون فيه الوظائف العليا ، أو الروح ، نائمة ، وإلى بقاء المرء «مستيقظاً» ، وهى حالة الوجود الثانية التى يجرى فيها تشييط الوظائف العليا . ولا بد أن يظل ما إذا كانت النصوص المصرية تشير إلى ممارسى التأمل «الصامت» أم لا قضية للبحث ، مثل ما إذا كانت «ملحمة جلامش» تقدم مذهباً سرىً أم لا .

فيما بين القرنين الأول والثالث الميلاديين كان يُعتقد أن تحوت وإيزيس هما المعلمان المصريان الأصليون للعبادات السحرية والسرية اليونانية الرومانية واسعة الانتشار . وقد أصبح هرميس رسول الآلهة اليونانى ، باعتباره «Hermes Trismegistus المعظم ثلاثاً» مثيلاً لتحوت فى الجزء الأساسى من الكتابة السرية اليونانية ، Corpus Hermetica ، المؤسس المصرى الخيالى للممارسات السرية اليونانية الرومانية .

ظهرت خرافة مجنونة تقول إن معرفة تحوت السرية موجودة فى الكتاب المسمى «كتاب تحوت» على ٤٢ ورقة بردى قد أخفيت فى أعمدة مجوفة فى معبد هليوپوليس ومن ثم نُقلت إلى الكهنة اليونانيين ! وهناك بالفعل ذكر للبحث عن «كتاب تحوت» المخبأ فى بعض النصوص المصرية ، وخاصة فى بردية ستنى خعمواس ونانفر كاپتاح من العصر البطلمى (٣٣٢-٣٢ ق.م) (توجد حالياً بالمتحف المصرى بالقاهرة) . إلا أنه

بدلاً من أن يهتم وصف «كتاب تحوت» فى حكاية ستنى بالحكمة السرية نجده مهتماً بالسحر المصرى النمطى مثل سحر السماء والأرض، وتفسير لغة الحيوان، وافترض أنه كانت هناك أشكال أرضية سابقة للحياة الآخرة. واتجاه الكتاب العام هو البحث المبذل والمكرر عن كتاب يجعل صاحبه ساحراً لا يبهز أحد^(١٧٨) ولا حاجة إلى إضافة أنه لم يعثر أحد قط على «كتاب تحوت» الذى يحتوى على الحكمة السرية. وعلاوة على ذلك، فمن الواضح أن المحتوى المصرى فى الأدب السرى اليونانى ليس سوى عنصر من عناصر عديدة، ويبدو أن أية صلة حقيقية بتحوت، أو بالأحرى بكهنته، وبمصر ضئيلة أو غير موجودة أو مصطنعة.

تشير مادة الهرمسية إلى مزيج من الممارسة السرية اليونانية والأفكار العلمية والفلسفة، وبخاصة الأفلاطونى والأفلاطونية الجديدة، والغنوصية، وشذرات من الديانة المصرية والتراث التقليدى، وخاصة ما يسمى نصوص «المعرفة السرية» لتحوت. وكان مفهوم الهرمسية الأساسى، وهو أن الإله والكون والإنسان من طبيعة واحدة، وأنهم جسم واحد، وأن الإنسان شكل مصغر من الإله يتعارض تعارضاً عميقاً مع المعتقدات المصرية. وكان افتراض الهرمسية هو أن الإنسان إله فان وأن الإله إنسان خالد سيذهل قدماء المصريين! وتقسيم الهرمسية الكون إلى فئات، وتقسيم الأفراد تبعاً للدرجة الروحية، وثنائيات الخير/ الشر والمادى/ الروحى والعقل/ الجسد والنور/ الظلام أنماط يبدو أنها تدين للغنوصية المسيحية الهرطقية الخاصة بالقرن الثانى الميلادى والزرادشتية أكثر مما تدين للتفكير المصرى. ويظل الأمر كذلك حتى إذا كانت الغنوصية قوية على نحو خاص فى مصر وحتى إذا كان للغنوصية، بالإضافة إلى اليهودية والمسيحية المبكرة والزرادشتية، كذلك جذور فى تفسير ما لبعض المعتقدات المصرية. إلا أن النقطة الأساسية هنا هى أن الثنائية المصرية كانت تفترض وجود قوى متعارضة ضرورية تتبدد بعد صراع سحرى يومى كنتيجة إيجابية لتوافق ماعت الكونى. وكان نظام ماعت هو المنتصر الدائم فى الثنائية المصرية وكان ذلك انتصاراً للنظام الأزلئ وليس انتصاراً للطبيعة الروحية؛ إذ لم تكن له علاقة بالصراع بين المادى والروحى، وبين الجسد والأرواح. لقد كان الزهد المطالب به فى الهرمسية غريباً بالمرّة

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, volume III, pp. 127-138. (١٧٨)

عن المفاهيم المصرية الخاصة بالابتهاج بالجسد وعن الأرواح باعتبارها أجزاء مادية من الجسد. ومن ناحية أخرى يبدو أن لأنساق مصر الخاصة بالخلود والسحر وتنظيم طائفة كهنتها أدوار في كتابات الهرمسية. وربما، ربما فحسب في الواقع، أمكن ربط وصف الهرمسية الخاص بالآله الأول، إله النور، أى بأتون ورع وشو وأتون.

خلطت الهرمسية كل هذه العناصر بتحليل معقد حاد وجرعة كبيرة من الدجل اليونانى، إضافة إلى أكاذيب صريحة تتعلق بأصوله فى مصر. وعلاوة على ذلك فإن أشهر كتاب يرتبط بهرميس/ تحوت، وهو «ألواح الزمرد»، ربما لا يكون تأليفه قد جرى بالفعل قبل القرن العاشر الميلادى. وفى عام ١٦١٤ أوضح عالم اللاهوت الهلينستى والكالفنى الفرنسى إيزاك كاسوبون (١٥٥٩ - ١٦١٤م) بحسم أن كتاب Corpus Hermetica لا يمكن أن يكون قد نشأ فى مصر، وأنه مؤلف بالكامل بأيدي يونانيين فى أواخر العصر القديم ولا يتوافق مع المسيحية. ولكن العالم البريطانى رالف كدورث (١٦١٧-١٦٨٨) قلل بدهاء من أهمية نتائج كاسوبون، وظل المجانين، بل والأقل جنوناً، ومنهم الماسونيون، يؤيدون وجود الصلات الخيالية بالحكمة السرية المصرية. وظل الماسونيون يروجون لفكرة تلك الصلات بينما يقومون فى الوقت نفسه بدور أساسى فى عقلانية عصر التنوير والثورة الفرنسية الملحدة فى الواقع (أو الربوبية^(*) deistic على أقل تقدير).

دافع كدورث دفاعاً قوياً كذلك عن فكرة أن الحروف الهيروغليفية تحمل مفاهيم عميقة وسرية وليس كلمات وأصوات. وكانت هذه الفكرة متضمنة فى Corpus Hermetica، ولكن ما أشاعها بين الفلاسفة والعلماء الأوروبيين هو ما جرى فى القرن الخامس عشر من اكتشاف لأعمال هورابولون (بعد القرن الخامس الميلادى) المصرى اليونانى الذى أكد أن الحروف الهيروغليفية فى واقع الأمر حكمة سرية عبّر عنها بشكل رمزى وليست حروفاً مصورة وعلامات صوتية للغة. وتوصل هورابولون إلى هذه النتيجة بالرغم من حقيقة أنه لم يكن قادراً على قراءة الكتابة الهيروغليفية. وقد ضخّم الكثير من الفلاسفة والعلماء الأوروبيين الذين لم يكونوا بقارئى للهيروغليفية حتماً،

(*) الربوبية هى الإيمان بالله بغير اعتقاد بديانات منزلة؛ وهى على نحو خاص مذهب فكرى يدعو إلى الإيمان بدين طبيعى مبنى على العقل لا على الوحي، ويؤكد على المناقبة أو الأخلاقية منكرًا، فى القرن الثامن عشر، تدخل الخالق فى نواميس الكون - المترجم.

وعلى رأسهم كدورث ، آراء هورابولون ليجعلوا منها مذاهب للأسرار المصرية المرتبطة بالهرمسية .

وكما أوضحنا فى الفصل العاشر ، فقد زعم كدورث وفلاسفة عصر النهضة الدينيين ، وكان البعض منهم مرتبطاً بالماسونية ، أن مصر كانت مستودع الحكمة السرية ، وخاصة التوحيد السرى الذى نُقل مباشرة لموسى . كما تخيلوا أن مصر كانت أول مصدر للمعرفة والحضارة والديانة البشرية (الحكمة الأصلية *prisca scientia* واللاهوت القديم *prisca theologia*) . وعادة ما كانوا يغلفون حزماتهم فى أشكال من الربوبية ووحدة الوجود والعقلانية التى تخيلوا كذلك أنها كانت موجودة فى الديانة المصرية القديمة . وعلاوة على ذلك ، لم يكونوا على علم بالديانات ما قبل المصرية والتنظيمات المجتمعية الخاصة بسومر والأناضول وأوروبا كرومانين .

تزامناً مع هذه الحركة ، انتقلت القبلانية اليهودية إلى مقدمة الإيمان بالقوى الخفية واختلطت الهرمسية اليونانية وما كان يُظن أنه السحر المصرى ، حكا . وكان البعض ، ومنهم الفلاسفة والعلماء ، ينظرون إلى هذا الهجين على أنه سلاح لاختراق أسرار الكون والوجود .

هناك نقطة اتصال أساسية أخرى بين الممارسات السرية المصرية والهرمسية وإعجاب عصر النهضة الأوروبي بمصر شكّلها الكاهن الفرنسى جان تيراسون (١٦٧٠ - ١٧٥٠م) فقد قال بغموض إن كتابه «حياة سيثوس» خيالى ولكنه يقوم على كتابات لمؤلف يونانى من القرن الثانى الميلادى كان ولا شك على معرفة بالنصوص المصرية السرية القديمة . ورسم تيراسون صورة للحكمة والعلوم المصرية الواسعة والسرية فى القرن الثالث عشر ق .م ، حيث كانت توزع فى المعابد والأهرام وقد نُقلت فيما بعد مباشرة إلى فيثاغورس وطاليس وسولون . وكان لتيراسون تأثير موسع على الماسونيين وعلى الكثير من العلماء والكتّاب والموسيقين (بمن فيهم موتسارت الذى كانت أوبرا «الناى السحري» التى كتبها نسخة منقحة من حكاية أوزيريس) (*) وكان ذرائعاً فى نشره فكرة الهرمسية الخاصة بحكمة المصريين السرية .

(*) كان درايدن قد أدخل موتسارت الماسونية التى تزخر هذه الأوبرا بأفكارها ، مثل استقلال الفرد وتقدير النصارى والتميز المخيف على أساس الجنس ، ومثلها العليا كالقوة والحكمة والجمال ، ورموزها كالريلة المطرقة والفرجار والهرم بالعين التى ترى كل شئ - المترجم .

ربط الماسونيون «المعرفة السرية» الخاصة بهم بتحوت، هرميس وبناء الأهرام، بالإضافة إلى شخص يسمى هيرام أبيف باعتباره المهندس الذى بنى هيكل سليمان، وهو الذى يُفترض أنه استفاد من مبادئ العمارة السرية. واعتباراً من تأسيسهم فى القرن السابع عشر، وتحت تأثير الهرمسية، يزعم الماسونيون وجود صلات بينهم وبين ما يؤمنون بأنها حكمة وممارسات سرية مصرية قديمة، بل زعموا أن الماسونية وطقوس الانضمام إليها كانت موجودة فى العصور المصرية القديمة. وكان دور الماسونيين فى إقامة الرؤية الخيالية الخاصة بمصر القديمة ضخماً، وحتى فى الوقت الراهن نجد أن الماسونيين هم القوة الموجهة للدجل الخاص بالهرمسية ومصر.

خلاصة القول هى أن أصل الهرمسية اليونانية تقل صلتها بالتعاليم المصرية عن تلك الصلة التى كانت لها بالخلط الشديد بين العلوم والدين والممارسات السرية فى القرون الأولى من عصرنا حين ساءت سمعة العلوم ولكنها كانت لا تزال بحاجة إلى الارتباط بالنظريات المجنونة الخاصة بالطريقة التى يسير بها الكون والأمل والخلود. ومع ذلك فقد أرسيت قواعد الدعامة المصرية الخيالية لهذا النوع من الممارسات السرية فى عصر النهضة لتظل تقوم بدور مهم فى تطور الممارسات السرية والعلوم، الأمر الذى ينطوى على المفارقة.

بما كانت المفارقة الجوهرية فى هذا كله هى أنه بينما كان هرميس رسول الآلهة فى اليونان، فقد اشتهر عنه كذلك تضليل الناس وحماية اللصوص.

الرؤية الغامضة لمصر والثورة العلمية فى أوروبا

ربما كان التأثير الأخطر والأكثر مفارقة للسحر والتعاليم السرية المصرية الخيالية على الثورة العلمية، ابتداءً من القرن السادس عشر، من خلال الهرمسية «المصرية» اليونانية. وقد تأثرت بعض أفضل عقول الثورة الصناعية، بما فى ذلك نيكولاوس كوبرنيكوس (*) (١٣٧٥-١٥٤٣م) وتيكو براهي (***) (١٥٤٦-١٦٠١م) وجيوردانو

(*) عالم فلك بولندى وضع نظرية تقول إن الأرض والكواكب تدور حول الشمس، مما قضى على سمعة النسق الفلكى الأفلاطونى - المترجم.

(**) عالم فلك دنماركى شكلت ملاحظاته الفلكية الدقيقة أساس قوانين يوهانس كبلر الخاصة بقوانين حركة الكواكب - المترجم.

برونو(*) (١٥٤٨-١٦٠٠م) ويوهانس كيبلر(**) (١٥٧١-١٦٣٠م) وعلى رأسهم جميعاً إسحاق نيوتن (١٦٤٣-١٧٤٧م)، تأثراً عميقاً بما كانوا يعتقدون أنها الحكمة المصرية السرية ذات المعانى الضمنية العلمية. وكان كثيرون غيرهم من علماء الثورة العلمية فى أوروبا، وهم الأشخاص الذين أخرجوا الدين بطريقة موضوعية من مركز المسرح لمصلحة العقلانية والعلم، يكتبون ويتبنون أشكالاً مختلفة من أمور السحر وتشمل التنجيم والخيمايم ومعتقدات الخلود الباطنية، على افتراض أنها موروثه من مصر وسريتها اليونان.

بات يُنظر إلى الدور الخيالى للحكمة العلمية السرية المصرية على أنه حقيقة قوية لا سبيل إلى الشك فيها. ولو عدنا بالنظر للوراء لبدا أن هذه الرؤية ولّدها مزيج من الرومانسية ونقص المعلومات والجهل والحكم الضعيف بشكل يدعو للدهشة من جانب العلماء الذين يتمتعون بتلك العقول العظيمة. والأمر المثير للعجب أن يعلن هذا العدد الكبير من الأذكىاء، بالإضافة إلى الحمقى والجهلة، تلك الآراء. فمن المؤكد أن نقص المعلومات الموثوق بها بشأن مصر، وطريقة الممارسات السرية، والاعتقاد غير الصحيح والمعمم بأن مصر مصدر فلسفة اليونان والغرب ومعرفتهما، كانت مبررات، غير أنها مبررات غير كافية.

ومع ذلك فرجما كانت الدافع الذى قام بالأدوار الأساسية هو الرغبة غير العقلانية فى الحفاظ على أدوار المقدس والسحرى فى الأمور المادية والمصالحة بين ما يسمى العلم القديم والعلم الحديث. وكما رأينا فقد كان مارسيليو فيتشينو (١٤٣٣-١٤٩٩م) مترجم الهرمسية هو رائد هذه الحركة وقد سعى إلى الجمع بين السحر (وخاصة الخيمايم والتنجيم) واللاهوت والعلوم والفلسفة والميتافيزيقا. وكان لتلك الحركة تأثير كبير على كوبرنيكوس وكيبلر وبرونو ونيوتن وكثيرين غيرهم من العلماء، مع أنها لم تؤثر على جاليليو (١٥٤٦-١٦٤٢م) الذى حاول بحذر وضع عمله داخل حدود العلوم والرياضيات والفلسفة الرسمية، وديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) الذى ربما استسلم لقمع الكنيسة بوضعه الرب فى نسقه وضع حبة الكريز على التوراة.

(*) فيلسوف إيطالى استخدم مبادئ كوبرنيكوس فى صياغة نظريته الكونية الخاصة بالكون المطلق. وقد اتهمته محاكم التفتيش بالهرطقة والسلوك غير الأخلاقى والتجديف وأعدموه حرقاً - المترجم.

(**) عالم فلك ورياضيات ألمانى يُعتبر المؤسس لعلم الفلك الحديث، وقد صاغ ثلاثة قوانين لتوضيح النظرية القائلة بأن الكواكب تدور حول الشمس - المترجم.

ربما كان أفضل بيان لهذا التلفيق الغريب من الدوافع هو إرجاع أحد الأدوار المصرية إلى أحد الاكتشافات المحورية للثورة العلمية ؛ وهو فرضية مركزية الشمس وأن الأرض ليست هي مركز الكون كما زعمت المسيحية اليهودية ، بل هي كوكب من بين كواكب كثيرة تدور حول الشمس . فقد زعم كوبرنيكوس وكبلر وبرونو ونيوتن جميعهم إما بأنهم تأثروا بما تسمى المركزية الشمسية المصرية أو بأنهم أيدوا الرأي القائل أن مصر القديمة كانت لها آراء فلكية مشابهة لما اكتشفه العلم .

من الواضح أن الشمس كانت محورية في النسق المصرى ، باعتبارها حقيقة مادية وبصفتها إلهًا (وكلاهما فى العقلية المصرية شىء واحد) . ولذلك كان الإله المصرى الرئيسى فى الغالب إلهًا شمسيًا وخالقًا ويمد الخلق بأسباب الحياة - حورس وأتوم ورع وآمون رع وأتون ؛ وحتى إذا برز أحد الآلهة فقد كانت صفة الشمسية تضافى عليه باعتباره جانب البأ ، الروح ، الخاص برع ؛ أوزيريس ومونتو وخنوم . إلا أنه ليس هناك بالقطع تشابه بين دور الشمس فى نظريات نشأة الكون المصرية القديمة والمركزية الشمسية العلمية . وكما رأينا فى الفصل الرابع ، فقد كانت نظرية نشأة الكون المصرية تنظر إلى السماء على أنها مكان مائى تحمله أربعة أعمدة ومقسم إلى أربعة أقسام وإلى نصفين شمالى وجنوبى ، وملء بـ «إخيمو سكو» (النجوم التى لا تطفى) - وهى النجوم التى لا يبدو أنها تتحرك ولذلك فهى خالدة - والنجوم التى فى حركة مستمرة . والشمس (رع) والنجوم آلهة وإلهات تسافر عبر أخت ، الأفق ، من الشرق إلى الغرب فى قارب شمسى خلال ساعات النهار الاثنى عشرة . وتغرب الشمس ، رع ، فى هيئة الإله آمون العجوز المتعب . وبعد ذلك ينتقل رع إلى مركب الليل الشمسية ويصبح الشمس الليلية أوزيريس ، رب العالم السفلى دوات ، حيث يعبر دوات فى اثنتى عشرة ساعة ويهزم الثعبان الضخم أپوفيس الذى يحاول كل يوم منع الشمس من الطلوع .

هل من الضرورى تكرار أن هذا كله ليس له صلة كبيرة بالمركزية الشمسية الآلية السببية العلمية التى تدور فيها الأرض والكواكب كافة حول مركز المجموعة ، وهو الشمس ، بسبب مبادئ الجاذبية ؟ وهل من الضرورى التأكيد على أنه بالرغم من الدور الذى قامت به الهرمسية اليونانية والتراث المصرى فى العلوم الأوروبية اعتباراً من زمن كوبرنيكوس ، فقد ولدت المركزية الشمسية الأوروبية فى الأساس من الملاحظة المنطقية

وعلم الميكانيكا وعلم الفلك وليس نظرية نشأة الكون الدينية المصرية التى يجسد إله ما شمسها المتحركة؟

كان كوبرنيكوس أول عالم أوروبى يعزو شيئاً من المصادقية العلمية إلى الحكمة المصرية. وقد قطع جيوردانو برونو فى كتابه «عن الكون اللانهائى والعوالم» وغيره من الأعمال شوطاً أبعد من ذلك بكثير حين أصبح واحداً من أبرز المؤمنين الأوائل بـ«تفوق الحقائق المصرية»، ولوهية الشمس، والصلة الحديثة بين السحر المصرى والممارسات السرية. وكان برونو الشخصية الرئيسية فيما أسماه هو نفسه «الإصلاح المضاد المصرى» وكان ذلك هو ما أدى بشكل مباشر إلى إعدامه بتهمة الهرطقة. وكان ذلك الرجل نفسه الذى كان رائداً من نواح عديدة للعلم الحديث والبحث الحر والمعرفة التى يمكن التحقق منها. وفعل برونو الكثير للقضاء على الأفكار المسيحية السكولاستيكية التى يمتزج فيها الإيمان والعقل، والمفاهيم الدينية اللاعقلانية الخاصة بالكون، ودور المذهب الكاثوليكي والكاهن الكاثوليكي فى المجتمع. وبناءً على وجهة نظر الكنيسة الرومية الكاثوليكية الضيقة فى ذلك الوقت، كان من المفهوم تقريباً لماذا أعدمته حرقاً بتهمة الهرطقة عام ١٦٠٠م.

تظل آراء برونو بشأن مصر القديمة مصدراً دائماً للتعجب. فبرونو وغيره من العلماء/ أتباع الجماعات السرية مثل پارسيلسوس(*) (١٤٩٣-١٥٤١م) وجون دى(**) (١٥٢٧-١٦٠٨م) وروبرت فلود (١٥٧٤-١٦٣٧م) كانوا يؤمنون بأن الهرمسية تعلم الناس أن الرب والإنسان من الطبيعة نفسها وأن الإنسان صورة مصغرة من الرب، ومن الواضح أن تلك المفاهيم كانت غير متوافقة مع ما تسمى الحكمة الدينية المصرية الأصلية. وكان ذلك بالنسبة لبرونو على نحو خاص يعنى أن الإنسان باعتباره إلهاً على الأرض عامل أساسى فى البحث عن المعرفة والإنجاز وليس خاضعاً للسلطة الكهنوتية والأفكار المسيحية المعتادة القائلة بأن الإنسان لا حول له ولا قوة وكله عيوب. ومن الواضح أنه كان لهذه الأفكار دور أساسى فى تأييد البحث العلمى الحر

(*) خيميائى وطبيب ألمانى سويسرى أدخل مفهوم المرض فى الطب. فقد كان يؤمن بأن المرض نتيجة لعوامل خارجية تهاجم الجسم وليس بسبب اختلالات داخل الجسم. ودعا بارسيلسوس إلى استخدام الكيماويات ضد العوامل المسببة للمرض - المترجم.

(**) عالم رياضيات وخيميائى ومنجم من معاسيب الملكة إليزابيث الأولى التى كان يجرى لها دراسات علمية وتنجيمية - المترجم.

وتطور الاستقلال البشرى والإلحاد، ولكنه كان واضحاً كذلك أنها تفكير سحرى ناتج عن الخلط الهلينستى بين العلم والدين. والواقع أن قلب نسق برونو ككل كان رؤية طقسية سحرية خيالية على النمط المصرى، تُرى من خلال موشور Corpus Hermetica اللاعقلانى وحكمته المصرية المفترضة والهدف الحقيقى للخلود.

كانت حالة إسحاق نيوتن (١٦٤٣-١٧٤٧م) أكثر إثارة للدهشة. فقد كان فى العلن يتبع منافقاً ديانة بروتستانتية متشددة، بل وعدوانية، ولكنه فى حقيقة الأمر كان يتبع ديانة خاصة تسقط من اعتبارها بعض المبادئ المسيحية الأساسية مثل الثالوث وتتأثر تأثراً عميقاً بالخيمياء والهرمسية وصلاتها المفترضة بالحكمة السرية المصرية.

أعلن نيوتن فى كتابه «تصحيح الترتيب الزمنى للمملكة القديم، أصول الدين» Chronology of Ancient Kingdom Amended, The Origins of Religion وكتب كثيرة أخرى أن مصر امتلكت الحكمة الأصلية prisca scientia واللاهوت القديم prisca theologia، أى المبادئ الدينية والعلمية السرية التى هى المعرفة الأولى التى وهبها الرب. وزعم أن الديانة المصرية القديمة كانت ديانة حقيقة قبل أن تفسدها عبادة الأصنام وعبادة الكواكب والنجوم وتوقير أوزيريس وإيزيس وحورس وأمون. وكان يعتقد أن المصريين أخفوا أسراراً وراء الشعائر الدينية والرموز الهيروغليفية كى لا يفهمها الأشخاص العاديين. كما كان يعتقد أن الأهرام بُنيت بوحي إلهى. وكذلك أنه كان هناك نوع ما من التوحيد الكامل والعاقل والأخلاقي وغير الفاسد والمحِب والظاهر جنسياً والخالى من الجريمة والنباتى فى زمن نوح، وأن موسى أخذ الديانة اليهودية عن المصريين واستعاد جانبها التوحيدى المخفى، وأن المسيحية أفسدتها الميتافيزيقية الوثنية وعبادة الأصنام.

ومع ذلك فقد كان نيوتن فى واقع الأمر، بقوانينه الخاصة بالجاذبية الكونية والحركة والضوء، الأب العبقري للتفسير الآلى للكون، وهو التفسير الذى يتضمن فحسب إلهاً ربوبياً خلق الكون ثم انسحب من تشغيل هذا الكون. والواقع أن رؤية نيوتن الآلية كانت تتناقض تناقضاً تاماً ليس مع اللاهوت المسيحى اليهودى فحسب، بل كذلك مع جوهر النسق المصرى الذى تخلق فيه الآلهة ووكيلها، الفرعون الإله، الكون كل يوم وتحكمه. والواقع أنه لو استمد نيوتن النتائج الفلسفية الواضحة من عمله لما آمن بالديانة

المصرية الخيالية أو الخيمياء أو الهرمسية أو أية رؤية دينية أخرى؛ بل كان سيصبح ملحدًا فحسب، وكانت آراؤه العلمية بالفعل من بين تلك الآراء التي يستشهد بها الملحدون لإثبات معتقداتهم.

ولكن نيوتن العبقري العلمى الضخم لم يتدخل فى الواقع عن نيوتن السرى الغربى، حتى وإن أصبح منتقدًا بعض الشئ لمصر و«علمها» وديانتها فى الأيام الأخيرة من حياته. والواقع أنه أمضى من حياته فى دراسة اللاهوت والخيمياء ومصر/ الهرمسية والكتابة عنها أكثر مما أمضاه فى العلم. وكان نيوتن المثال التوضيحى الأبرز لخليط من العقلانية التبريرية ومسائل السحر والتنجيم ميز الكثير جدًا من الفاعلين فى الثورة العلمية. وربما تأثر نيوتن فى مرحلة ما من حياته بالرؤية الماسونية الناشئة فى زمنه، وإن لم يكن هناك ما يثبت ذلك.

رغم صلات الكثير من العلماء الأوروبيين بما اعتقدوا أنها الديانة والممارسات السرية والسحر والتنجيم والخيمياء المصرية، فمن المؤكد أنه اعتباراً من القرن السادس عشر، مع ظهور كوبرنيكوس ومن بعده برونو ونيوتن، أيد هؤلاء العمال موضوعاً ودون قصد نشوء قدر لا بأس به من عكس ما كانوا قد شرعوا فى إنجازه. والواقع أنهم وفروا الأدوات المعقولة لرفض المقاربة السحرية الخرافية التى كان التفكير المصرى يمثلها على نحو بارز. وظل ذلك صحيحاً بالرغم من المحاولات المشوهة التى كادت تصبح فصامية فى بعض الأحيان لبعض العلماء مثل برونو ونيوتن لتبرير صلاتهم بالسحر المصرى.

الرفض الأوروبى للرؤية السحرية المصرية

فى نهاية الأمر أدى التطور المكثف فى فلسفة وأدب التفكير الحر فى بريطانيا والإحاد فى فرنسا اعتباراً من القرن السابع عشر إلى رفض الرؤية السحرية المصرية ليس فى العلم فحسب، بل كذلك فى الدين. وكان من الطبيعى أن تتعارض هذه الحركة مع أشكال السحر والتنجيم كافة. وقد بلغت أوجها فى عصر التنوير فى القرن الثامن عشر وفى الحرب ضد الرب التى شنها الملحدون فى فرنسا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

رفض «الأصوليون» فى حركة التفكير الحر والإلحاد هذه، مثل ج. ودى لا مترى (١٧٠٩-١٧٥١) وپ. ه. هولباخ (١٧٢٣-١٧٨٩) وكلود هلفتيوس (١٧١٥-١٧٧١م) أى شكل من أشكال الدين وأعمال السحر والتنجيم التى رأوا أنها تتعارض تعارضاً أساسياً مع المثل الإنسانية للتقدم والعلم والعقلانية والعلمانية والتعليم الخاصة بعصر التنوير. وكان هولباخ يعتقد أن الدين مرض نشأ فى مصر. بل أنه حتى «المعتدلين»- مثل ديقيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) وچون لوك (١٦٣٢-١٧٠٧) وقولتير (المتوفى فى ١٧٧٨)- رفضوا المفاهيم اللاهوتية المسيحية اليهودية التقليدية السائدة وامتداداتها السياسية وكذلك الهرمسية والقبلانية والرمزية السرية المصرية، تاركين فقط أشكال الربوبية ووحدة الوجود الإلحادية وما يسمى الديانة الطبيعية التى يشترك فيها الناس كافة فى كل الأزمنة مشاركة طبيعية دون وحى يوحى، مع التردد فيما يتعلق بوجود الرب ودوره.

بخلاف هذا الطبقة الأولى من الرفض، فإن ما كان يجرى رفضه كذلك هو الرؤية الدينية السحرية «الوثنية» التى تمثلها مصر والهرمسية المفترض أن نُقلت عن طريق اليونان وذلك المزيج مما يسمى اللاهوت القديم *prisca theologia* والمفاهيم السرية كما عبّر عنها فيتشينو وبرونو وسبنسر وكدورث وواربرتون وآخرون. ورفض قولتير الإكليروسية المسيحية والمعتقدات الخرافية واليهودية، ولكنه رفض كذلك الخرافة المصرية القائلة بأن مصر كانت تحكمها الآلهة باعتبارها طفولية، كما رفض الفلاسفة الذين ادعوا المعرفة بشأن مصر باعتبارهم كذابين، حيث ضاعت لغة مصر القديمة. وأدى تأرجح البندول هذا فى النهاية إلى تقليل مبالغ فيه لدور مصر ودور إسرائيل فى التاريخ وتضخيم مبالغ فيه لدور اليونان.

أدت النتيجة التراكمية لكل هذه الآراء إلى إطلاق شرارة إعادة التقييم الفلسفى والسوسيولوجى والأنثروبولوجى والأركيولوجى والتحليل النفسى للدين فى القرن العشرين وتعصب الحركة الشيوعية الوحشية ضد الدين. واكتملت عملية العلمنة *sec-ularization* والنزعة الإنسانية التى بدأها العلماء الأوروبيون، بالرغم من صلتهم بالدجل الخاص بمصر. وفى حالة مصر، ربما يمكن ضرب مثل لهذه العملية بظهور جيل جديد من علماء المصريات العقلانيين مثل أدولف إرمان (١٨٥٤-١٩٣٧م). وما

استكمل لم يكن أقل من جعل الدين مسألة شك فى أفضل الحالات وسخافة فى أسوئها . فلم يعد الدين ، ذلك النسق الذى جعله المصريون أكثر من أى شعب قديم آخر محوراً للحياة ، يحتل مركز حياة معظم الناس .

رغم ما قد تبدو عليه من عدم وضوح وبعد احتمال من أول وهلة ، كانت المعركة الطويلة والصعبة التى شنت منذ يونان القرن السادس ق . م معركة لتخليص البشرية من التفكير السحرى الذى قامت فيه مصر بالدور الرئيسى (من الناحيتين الحقيقية والخيالية) فى نشره والدعاية له . ومع ذلك لم تكن المعركة ضد الديانة السحرية أمراً بسيطاً فى يوم من الأيام ، ولا يزال الانزعاج ، بل والقلق ، بشأن هذا المعركة والحنين إلى «الحكمة» المصرية قوياً . وربما كان أكثر ما يمثل ذلك هو المفهوم الغامض والمتهور الخاص بالذكاء الفائق للإله اللامجسم الذى «لا يلعب النرد مع العالم» عند أينشتاين (١٨٧٩-١٩٥٥م) الوجودى وجودى ، ولكنه فى الواقع إلحادى - والكثير من علماء المصرىات فى القرن العشرين مثل هنرى فرانكفورت (١٨٩٧-١٩٥٤م) وإيريك هورنوج (المولود فى ١٩٣٣م) وسيجفريد مورنتس (١٩١٤-١٩٧٠م) الذين ألحوا على ما يبدو إلى أن القيم الدينية المصرية كانت مترابطة ترابطاً منطقياً وربما لا تزال مناسبة .

صلة المركزية المصرية الإفريقية الخيالية

أصبحت حركة المركزية الإفريقية فى السنوات الأخيرة إحدى الرؤى الخيالية لمصر التى استرعت أكبر قدر من الانتباه . فقد بدأ جدل المركزية الإفريقية الشديد فى فرنسا فى أواخر خمسينيات القرن العشرين واستمر بعد ذلك فى الولايات المتحدة بشكل أساسى اعتباراً من أوائل الثمانينيات . ورغم بعض الإسهامات الإيجابية ، تمسخ حركة المركزية الإفريقية الأمريكية الديانة المصرية إلى حد كبير وتشوه دورها الأصيل فى تاريخ الدين . ويبدو أن هذا فى الأساس تشويه آخر ضمن قائمة طويلة من ظواهر الولع بمصر المتصلة بها له قدرة متأصلة على الإنتاج .

استخدم مصطلح المركزية الإفريقية لأول مرة الكاتب الأمريكى وعالم الإفريقيات موليفى كيتى أسانتى (المولود فى ١٩٤٢م) للدلالة على نسق ينظر إلى العالم وتاريخه من وجهة نظر إفريقية . وتعود أصول المركزية الإفريقية إلى القرن التاسع عشر بين بعض المفكرين والكُتَّاب الأمريكيين الأفارقة .

لا شك فى أن جناح أتباع المركزية الإفريقية بقياد موليفى كيتى أسانتى كان مفيداً فى شجب الموقف العنصرى لبعض المؤرخين والعلماء، ولكن لا شك كذلك فى أن إصراره على «إفريقية» مصر وسواها التامين يقوم على التصريحات والتشويهات أكثر منه على الأدلة والبراهين. ويمجد بعض أتباع المركزية الإفريقية الديانة المصرية بما يجعلها نوعاً من الديانة الجلية شبه التوحيدية التى تخلو من عبادة الحيوان وفلسفية متناقضة. ويزعم آخرون أنها لم تكن تعددية أو توحيداً، بل أحادية، أى عبادة قوة إلهية واحدة بآلاف الأسماء، ويلمحون إلى أنها لا تزال صالحة فى الوقت الراهن؛ وهى جميعها أمور لم تكنها. ويبدو أتباع آخرون للمركزية الإفريقية وقد انشغلوا بالرد على الاضطهادات التى عانى منها الأفارقة على مر أكثر من ألف سنة بمحاولة سياسية لخلق أسطورة جديدة ومريحة ذات هوية سوداء أكثر من انشغالهم بجوهر الحقائق المصرية القديمة.

اثنان من افتراضات المركزية الإفريقية الأساسية هما أن مصر القديمة كانت من الناحية العرقية إفريقية سوداء وأن مصر كان لها تأثير شامل على اليونان. وهذه الرؤى أعاد طرحها المؤرخ الأمريكى مارتن برنال (المولود فى ١٩٣٧م) عام ١٩٨٨م فى كتابه «أثينا السوداء» (*) Black Athens.

كان أبرز مؤيدى المركزية الإفريقية المحدثين (حتى قبل استخدام هذا المصطلح) ابتداءً من أواخر خمسينيات القرن العشرين المؤرخ السنغالى شيخ أتا ضيوف (١٩٢٣- ١٩٨٦م). وأكد ضيوف على نحو خاص فى كتابه Nations Nigres et Culture (الذى نُشر فى عام ١٩٥٦ وتُرجم جزء منه إلى الإنجليزية بعنوان The African Origin of Civilization) أن مصر القديمة كانت سوداء وأن أبناء غرب إفريقيا، المصريين والإثيوبيين (النوبيين السودانيين) كانوا من نفس النمط العرقى. ويرى ضيوف أنه لم تكن «مصر القديمة... حضارة زنجية» فحسب، بل إن محاولات «تبييضها» ليست أكثر من اختراع ملائم لحرمان السود من الميزة الأخلاقية للحضارة المصرية... و«تزييف للتاريخ».

أكد ضيوف أن إثيوبيا (السودان الحالية) ومصر كانتا ضمن أصل الوحدة شبه

(*) صدرت فى عام ١٩٩٧ ترجمة عربية للمجلد الأول من هذا الكتاب ضمن المشروع القومى للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة - المترجم.

الكاملة للديانة الإفريقية والمجتمع الإفريقى . كما زعم أن «اليونانيين واصلوا وطوروا ما كان المصريون قد اخترعوه، وكان ذلك على نحو جزئى أحياناً»^(١٧٩).

الأجزاء الأساسية من تلك الافتراضات بها أخطاء خطيرة جداً، إلا أن تأكيداتها بالشكل الأقل مبالغه معقولة ومن المؤكد أنها تسهم فى تغيير الكثير من الرؤى المعتمدة بشأن دور مصر فى التاريخ . وبالرغم من المبالغات المفرطة، يلفت كل من ضيوف وبرنال الاهتمام المطلوب بشدة إلى إسهام مصر الذى ربما يكون مهماً فى كريت والعالم اليونانى وهو الإسهام الذى كثيراً ما يجرى تجاهله . ويلفت كتاب ضيوف الانتباه المطلوب بشدة إلى مكونات مصر وجوانبها السوداء وخاصة النبوية، والتأثير الدينى لمصر فى إفريقيا . ويشير برنال إشارة صحيحة إلى أن أوروبا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وخاصة ألمانيا، كانت مشغولة بمخطط كبير للقضاء على أهمية مصر وتمجيد أهمية اليونان . وقد جرى التقليل من شأن هذا كله فى كثير من الأحيان، ولكنه تقييم شامل بطريقة غير معقولة للتأكيد على «اختراع اليونان القديمة» فى القرن التاسع عشر، كما يفعل برنال . وبصورة عامة، لا تصمد افتراضات برنال وأنتا ضيوف أمام البحث النقدى .

الجانب المحزن لجدل المركزية الإفريقية هو منطقه المجهل . فمن المؤكد أنه كانت هناك بعض الأصول الإفريقية السوداء للمصريين، إلا أن إعلان مصر بلداً إفريقياً أسود شىء آخر تماماً . إنه خيار معقول أن نفترض وجود تأثيرات إفريقية على مصر وتراث مشترك إلى حد ما ؛ غير أن الإعلان عن كون مصر إفريقية من النواحي الثقافية والتكنولوجية والدينية أمر آخر إلى حد كبير . وصحيح أن نشير إلى علاقة مصر الوثيقة بالنبوة ؛ ولكن تقليل أهمية تأكيد مصر الدائم على انفصالها عن النبوة وسيطرتها الاستعمارية الصارمة فى هذه العلاقة أمر آخر .

من التضييل على نحو غريب افتراض أن التأثير الثقافى النبوى الأسود على مصر كان محورياً، كما افترض ضيوف . بل إن الأكثر غرابة افتراض أن العلاقات بين المصريين والنوبيين كانت منسجمة فى إطار «الجنس نفسه» وتقوم على «القربة

Diop, Cheikh Anta, The African Origin Of Civilization, Myth Or Reality, pp. xiv, (١٧٩)
9, 43 and 230.

الأصلية» و«التحالف»، كما افترض هو كذلك.^(١٨٠) ومن الواضح أن التأثير المصرى على النوبة أكبر من عكس ذلك إلى حد كبير جداً. وعلاوة على ذلك، فلا يبدو أن العلاقة بين المصريين والنوبيين كانت فى يوم من الأيام منسجمة؛ ليس هذا فحسب، بل إن النوبيين كانوا يُعتبرون باستمرار شعباً عدواً وأدنى مكانة. وكان النوبيون فى فترات عديدة من تاريخهم، وخاصة أثناء الحكم النوبى لمصر (ح. ٧٤٧-٦٥٦ ق. م)، يرغبون فى أن يكونوا مصريين، إلا أن المصريين لم يحترموا تلك الرغبة قط. وما لا شك فيه أن المصريين كانوا يؤكدون باستمرار أنهم شعب وجنس مختلف وأرفع شأنًا من جيرانهم، بما فى ذلك النوبيين والبانسو. وما من شك فى أن المصريين كانوا مشغولين بوعى بالحفاظ على الفصل بين أنفسهم والآخرين كافة. ومع ذلك فمن المهم الإشارة إلى أن المصريين لم يميزوا النوبيين بالطريقة التى تعد فى الوقت الراهن تمييزاً عنصرياً؛ فقد كان المصريون ينظرون إلى الأجانب كافة، سواء أكانوا نوبيين أم ليسيين أم بانتو أم آسيويين، على أنهم «خاسثون» و«بائسون». فقد كان المصريون عنصريون بصورة عامة وشاملة!

فى حالة ضيوف، تفاقت الأمور بسبب الموقف شديد العداء، والمعرفة الخاطئة على ما يبدو بمصر، حتى وإن حذر من العنصرية. فقد عزا إلى مصر القديمة «غطاءً مثاليًا» يضاهى «روح السلب والغزو» الخاصة بـ«شعوب الشمال». فالتحليل الذى قدمه للديانة المصرية، وخاصة المفاهيم الأوزيرية و«القيم الأخلاقية» ووجود «كائن قدير» توحيدى، لا يتوافق مع النصوص المصرية نفسها فحسب. وقد يختلف علماء المصريات المحدثين كافة على أن النصوص المصرية تشير إلى أوزيريس وإيزيس على أنهما «زنجيان» أو أن «كاهنة آمون لا يمكن أن تكون سوى سودانية مروية» (*)(١٨١).

هناك قدر كبير من سوء استغلال الفن وزلة فى التركيب المنطقى من جانب ضيوف ويرنال وآخرين ممن يزعمون أن المصريين لم يصوروا آلهتهم فحسب باعتبارهم سوداً فى الفن، بل كذلك فعلوا مع أنفسهم.

(١٨٠) المرجع السابق، ص ١٦٨-١٦٩ و ١٦٤.

(*) نسبة إلى مروي بالنوبة - المترجم.

(١٨١) المرجع السابق، ص ٢٣٠-٢٣١ و ٨٩ و ١٤٧.

فليس صحيحاً أن يعلن أحد، كما أعلن ضيوف، أن «المصريين كانوا يرسمون ألهمهم باستمرار سوداً كسواد الفحم»^(١٨٢). فهذا سوء فهم لقانون الألوان المصرى فى الفن الذى يفصل أحد الألوان- الأسود- لاستخدمه فى بعض الأحيان لتصوير أوزيريس وأنوبيس (والآلهة أخرى مرتبطة بالموت والبعث والحياة الآخرة وكذلك للدلالة على الخصوبة والتربة السوداء) عن ألوان أوزيريس الأخرى كاللحم الأبيض الذى يرمز إلى لفائف المومياء والأخضر الذى يرمز إليه فى حالة البعث. وتتجاهل هذه العبارة كذلك الألوان الأخرى المستخدمة فى رسم الآلهة والإلهات؛ حيث إن الأزرق بصورة عامة لون آلهة السماء، وفوق هذا وذاك الذهبى، ذلك اللون الذى لا يذوى أبداً، وهو لون الخلود.

كم أوضحنا فى الفصل الثالث، كان الفن المصرى يصور المصريين من ناحية والنوبيين والسود الآخرين من ناحية أخرى بسمات عرقية مختلفة على نحو مميز، وقد صور ذلك بوفرة وبشكل عدوانى فى كثير من الأحيان. فقد وضع المصريون فروقاً قومية وعرقية على نحو دقيق ومتعجرف وعدوانى منذ تاريخ مبكر جداً فى فنههم وأدبهم.

ولا تشير المقارنة بين النحت والرسم المصريين والإفريقيين (بما فى ذلك الأعمال الفنية النوبية التى كانت جزءاً من المدرسة الأسلوبية المصرية وتلك التى لم تتأثر بها تأثراً مباشراً) إلى تشابه عرقى أو سواد، كما زعم ضيوف؛ بل إنها تشير بشكل لا خلاف عليه إلى العكس- التمييز بين المصريين والنوبيين والبانو- على مر التاريخ المصرى.

وكما رأينا فى الفصل الثالث، هناك وفرة غير عادية من الأعمال الفنية المصرية التى صورت بوضوح التناقض الحاد بين المصريين ذوى البشر البنية الضاربة إلى الحمرة والنوبيين ذوى البشرة السوداء، وخاصة فى مناظر المعارك والأسرى، ومئات المناظر التى تصور العديد من الجماعات العرقية المنفصلة، بما فى ذلك النوبيين والبانو. وكما أشار سيريل ألدر، فإن النوبيين أنفسهم، وفى فنههم، حين حكموا مصر فيما بين ح. ٧٤٧ و٦٥٦ ق. م، أخذوا فى اعتبارهم ملامح الوجه الزنجية الكوشية؛ «الوجه

(١٨٢) المرجع السابق، ص ٧٥.

المستدير العريض، والشفطان الغليظتان، والحاجبان الأفقيان، وثنيات اللحم عن أركان العينين والأنف» (١٨٣).

علاوة على ذلك، يشير الاتجاه الجمالى والمفاهيمى للفن المصرى إلى إبراز للفن الغرب آسيوى وخاصة السومرى، وصقل له، ثم إلى تطور مستقل فريد للفن الإفريقى وليس إلى علاقة النمط العائلى معه أو تعبير عن «التوحد» مع «الثقافة السوداء» (١٨٤) كما أكد ضيوف. بل إن من الواضح أن ما تشترك فيه تماثيل عصور ما قبل التاريخ التى عُثر عليها فى مصر مع تماثيل بلاد ما بين النهرين وليبيا أكبر بكثير، ولم يبد عليها أى شبه غامض بالفن الإفريقى اللاحق.

منذ انطلاقة الفن المصرى حوالى عام ٣٠٠٠ ق.م، تتناقض الرغبة المصرية فى إضفاء الطابع المثالى عند التمثيل والتوضيح والمحاكاة تناقضاً حاداً مع ما تميز به الفن الإفريقى من الرمزية الصريحة صراحةً غير عادية والمؤسلة على نحو يتسم بالغلو والتحيز غير الطبيعى عادةً. ويمكن ملاحظة هذا الاتجاه الإفريقى مع أقدم ما اكتشف من الفن الإفريقى وهو تماثيل نوك فى نيجيريا التى تعود إلى حوالى عام ٥٠٠ ق.م. ولا ينبغى إساءة تفسير التأثير المتبادل أو التأثير المصرى على الفن الإفريقى (وخاصة الميل المشترك إلى تلخيص السمات البشرية تلخيصاً رمزياً بدلاً من تصويرها طبقاً للواقع المادى) على أنه يمثل الجوهر العميق والشعور لأى من الفنين.

بدأ الفن المصرى والفن الإفريقى من سياقين مختلفين وكانا يقولان شيئاً مختلفاً على نحو مختلف. وإذا كان لابد من استخدام مصطلح واحد لتوصيف الفن المصرى فهو التصوير ذو الصبغة المثالية. وإذا كان لابد من استخدام مصطلح واحد لتوصيف الفن الإفريقى فهو الغلو، أى المبالغة المتعمدة لتحقيق الآثار العميقة. والفن المصرى واقعية ذات صبغة مثالية. أما الفن الإفريقى فتعبيرية. ويبدو مذهلاً أن نخلط بين أسلوب الفن المصرى الذى يسهل التعرف عليه وأسلوب الفن الإفريقى الذى يسهل التعرف عليه بنفس القدر.

نجد أن هيرودوت (ح. ٤٨٤-٤٢٠ ق.م) فى كتابه «التواريخ» لم «يحدد باستمرار

Aldred, Cyril, Egyptian Art, p. 216. (١٨٣)

Diop, Cheikh Anta, The African Origin of Civilization, Myth or Reality, p. 140. (١٨٤)

أن هناك جنساً زنجياً . . . عند ذكر الشعب المصرى»^(١٨٥) ولم يصف بوضوح المصريين على أنهم شعب أسود، كما يؤكد ضيوف وبرنال وأسانتى . فالواقع هو أن هيرودوت وصف الفئات العرقية لشعوب عديدة، ولم يتناول بشكل مباشر مسألة فئة المصريين العرقية . وحين تناول هذه المسألة على نحو غير مباشر، يبدو أنه أخذ فى اعتباره أنه من المسلّم به أنهم بيض داكنى البشرة على النمط المتوسطى . كما أوضح أن الفروق العرقية والقومية بين Aigyptios (المصريين) والشعوب التى كان اليونانيون يشيرون إليها بـ Aithiops «الإثيوبيين»، وهى كلمة مشتقة من aithō ومعناها «المُشاط» و«المحروق» و«النارى» و«الأسود» . وأصبح المصطلح aithō التسمية اليونانية المعتمدة للشعوب السوداء التى أسموها «الوجوه المُشاطة» . وبالطبع فإن المنطقة التى عُرفت فى القرن التاسع عشر الميلادى باسم إثيوبيا المشتق من Aithiops اليونانية و Aethiopia اللاتينية لا تشير بالطبع إلى النوبة التى كانت موجودة فى جنوب مصر الحالى وجزء من السودان الحالى .

أشار هيرودوت مرة واحدة إلى التشابه الجسمانى بين المصريين والشعوب ذات البشرة الداكنة؛ شعب كوخيس (فى جورجيا الحالية حيث الناس من أصول قوقازية وبينهم بعض ذوى البشرة الداكنة) . وسافر هيرودوت إلى كوخيس التى ذهب إليه البطل الأسطورى چاسون بحثاً عن الفراء الذهبى حيث قال: «ذلك أنه من الواضح أن أهل كوخيس مصريون . . . أنا نفسى خمنت ذلك، وهو ما يعود إلى حد ما إلى أنهم ذوو بشرة داكنة وشعر كالصوف، وإن كان لا يعول هذا، حيث إن شعوباً أخرى كهذا»^(١٨٦) . (ذوو البشرة الداكنة هى الترجمة المعتادة للكلمة ذات الأصل اليونانى melanchroes وقد استخدمها أ. د. جودلى، بينما استخدم چورچ رولينسون ذوى البشرة السوداء . وعادةً ما تترجم oulotriches بذوى شعر كالصوف أو بذوى الشعر الأجد).

يمكن أن نفترض أنه لو أراد هيرودوت وصف أهل كوخيس بالسود (وبالتبعية يصف المصريين بالسود) لاستخدم المصطلحين اليونانيين القياسيين aithō و Aithiops، أى «الوجوه المُشاطة» و«الإثيوبيون» . وهذا هو ما فعله على وجه التحديد فى مناسبات

(١٨٥) المرجع السابق، ص ٧١ .

(١٨٦) Herodotus, Books I-II, 2.104.1-2. (١٨٦)

عديدة أخرى حين أراد الإشارة إلى شعب - سواء أكان إفريقيا أم آسيوياً - كان من الجنس الأسود، أو ما يُظن أنه الجنس الأسود. ولكنه لم يسمَّ أهل كلوخيس بالاثيوبيين، Aithiops، في نفس الجملة التي ميز فيها مرة أخرى بين المصريين والاثيوبيين.

ضمن مصطلحات هيرودوت الخاطئة، كان هناك إثيوبيون غربيون (وهم النوبيون وغيرهم من الأفارقة، ولكن كان هناك كذلك «أهل ليبيا ذوو الشعر الأكثر تجعداً من بين البشر كافة» و«إثيوبيون من الشرق [آسيا] ذوو الشعر السبط غير المجعد» (ويبدو أن هؤلاء هم البلوش الموجودون حالياً في جنوب باكستان وإيران). ولكنه لم يستعمل، كما ادعى ضيوف، «الصفة العرقية نفسها». . . «للهنود البادايين» و«للمصريين والاثيوبيين». فالمقارنة المباشرة التي قام بها هيرودوت كانت للـ Indôn وهم سود البشر تماماً (melaina) مثل الإثيوبيين (Aithiopsi) (١٨٧). وبالطبع كان هيرودوت يصف المصريين باستمرار بـ Aigyptios.

كانت خيالات هيرودوت وعدم دقته أسطورية، ولكنه بلغ طبقاً لأية مقاييس قمماً غير مسبقة من التفاهة والخيال والفكاهة غير المتعمدة في وصفه للهنود. فقد أعلن أن «منى» الهنود «الذى يقذفونه في النساء ليس أبيض مثل منى بقية الرجال، بل أسود مثل بشرتهم، وهو يشبه في هذا الصدد الإثيوبيين» (١٨٨) ولا حاجة إلى القول بأنه من المؤكد أن هيرودوت الذى كان شديد الاهتمام بمصر، ومن الواضح بصفات المنى، كان سيخبرنا إذا كان للمصريين منى أسود كذلك أم لا. وهذه الحكاية غير المعقولة دليل غير مباشر آخر على أن هيرودوت لم يكن يرى أن المصريين سود.

الأمور واضحة إلى حد كبير فيما يتعلق بإدراك هيرودوت المباشر للنوبيين (Aithiops) وغيرهم ممن يسمون «الإثيوبيين»؛ فقد كانوا سوداً. وفيما يتعلق بإدراكه للمصريين، من الواضح أنه كان يراهم مختلفين اختلافاً كبيراً عن «الإثيوبيين» وأفضل رهان هو أنه كان ينظر إليهم على أنهم بيض ذوو بشرة داكنة. والواقع أنه بالنسبة لكل الكتّاب اليونانيين القدامى، يظل أفضل رهان هو أنهم كانوا يسلمون بأن المصريين شعب داكن البشرة من شعوب البحر المتوسط وأن «الإثيوبيين» شعب زنجى.

Herodotus, Book VII, 7.70.1-2, Diop, Cheikh Anta, The African Origin of (١٨٧) Civilization, Myth or Reality, p. 244 and Herodotus, Book III, 3.101.1.

herodotus, book III, 3, 101, 1 - 2. (١٨٨)

رغم أوصاف هيرودوت المشوشة والمتناقضة في كثير من الأحيان لسمات الشعوب، فمن الواضح أنه لم يكن يؤمن بأى نوع من التفوق العرقى؛ فلا يبدو أن هناك ما يتسم بالعنصرية في الفروق العرقية والقومية التى قدمها. وأعلن هيرودوت: «الإثيوبيون . . . يقال إنهم أطول الرجال كافة وأكثرهم وسامة.» (١٨٩).

ومع ذلك فلم تصبح رؤية هيرودوت المتسامحة المعيارَ فى اليونان القديمة. فقد اعتبر اليونانيون أنفسهم «الجنس السيد»؛ وكان مظهرهم الجسماني هو الذى يُفترض أنه مثالى، وبالتالي أبدوا ازدراءً واضحاً للشعوب التى بشرتها أذكن من بشرتهم، ومن باب أولى السود.

كان النوبيون عند الكتّاب اليونانيين القدماء Aithiops، «إثيوبيون»، مثلما كانت الشعوب الإفريقية السوداء. واستبعد هذا الاسم المصريين. وكان استخدام المصطلحين المعتمدين - Aigyptios و Aithiops ومعناهما الداليان يشيران بالفعل إلى فرق أساسى فى الإدراك اليونانى. وأبدى الكثير من الكتّاب اليونانيين والرومان قدراً كبيراً من حب الاستطلاع والإعجاب الشديد بالمصريين والاحتقار لـ «الإثيوبيين». إلا أنه كان هناك العديد من الأمثلة التى جمع فيها الكتّاب اليونانيون بين المصريين والإثيوبيين. وكان بعض اليونانيين، كأرسطو فى القرن الرابع ق. م، يرى أن المصريين داكنون أو «مُشَاطون» (من شاط، أى حرق) أو سود بالقدر الذى يدعو لاحتقارهم. كما لم يأخذ اليونانيون فى اعتبارهم السمات الجسمانية الوراثية للسود؛ فهم لم يميزوا على نحو خاص بين أنماط البانتو والكوشيين، وكان ذلك حال المصريين أنفسهم.

لم يكن المصطلح المصرى «الأرض السوداء»، كمت، الذى يعنى أرض مصر، ورمّت ان كمت الذى يعنى شعب مصر، ومد رمت أن كمت الذى يعنى اللغة المصرية، يعنى الأصول العرقية؛ فهو لم يكن يصف مصرَ بأنها وطنَ الشعب الأسود، كما ادعى ضيوف وأسانتى وغيرهما. والرهان الأكبر هو أن أصل كمت كان زراعياً، إشارة إلى تربة وادى النيل السوداء الخصبة فى مقابل «الأرض الحمرَاء»، دشرت، الصحراء الجرداء التى لا يغمرها فيضان النيل. وكان الاسم الأكثر شيوعاً والمقدس لمصر بعد ٣٠٠٠ ق. م هو تاوى، الأرضان.

Herodotus, Book III, 3.20.1. (١٨٩)

لم يجب ضيوف أو برنال فى أى موضع إجابة معقولة عن هذا السؤال الواضح كى نقيم افتراضهما أن المصريين كانوا سوداً تقييماً جاداً: متى تطور المصريون إلى شعب غير أسود؟ الواقع أن ضيوف أنكر فى الأساس كون المصريين بيضاً، أو لا سود، فى الوقت الراهن. وقد زعم أن «لون المصريين أصبح أفتح بمرور السنين، مثل لون زنوج جزر الهند الغربية، ولكن المصريين ظلوا زنوجاً...» [لأنه] فى معظم الحالات لا يختلف لون [المصريين المحدثين] عن لون الأفارقة السود الآخرين» (١٩٠)

من المؤكد أن المصريين استوعبوا عدداً ضخماً من المهاجرين والغزاة منذ عصور ما قبل التاريخ حتى فتوحات العصر المتأخر التى بدأت منذ عام ٦٧١ وقام بها الآشوريون والفرس واليونانيون والرومان ومن بعدهم الفتح العربى فى عام ٦٤٢ ميلادية. ويفترض الكثير من علماء المصريات أنه بعد القرن الثانى ق.م لم يكن زواج المهاجرين اليونانيين الفقراء من الفلاحات المصريات بالأمر النادر. وهناك كذلك تقديرات تشير إلى أنه فى الوقت الراهن يمثل النمط العرقى العربى حوالى سبعة بالمائة من التركيبة السكانية المصرية.

يدعى ضيوف وبرنال أن ثقافة ما قبل التاريخ الخاصة بالوجه القبلى كانت إفريقية باستمرار. إلا أنه كما جاء فى الفصل الثالث، غالباً ما تشير الأدلة الضئيلة المتوفرة ولكنها غير مؤكدة إلى اندماج الشعب المحلى والشمال إفريقيين الحاميين، وخاصة الليبيين، والآسيويين وشعوب شرق المتوسط والنوبيين الكوشيين الذى بلغ ذروته فى النمط المتوسطى الجسمانى الأساسى للمصريين فى الفترة بعد عام ٣٥٠٠ ق.م وغالباً ما تشير إلى أن هذا النمط لم يتغير تغيراً كبيراً فى الوقت الراهن. ولذلك شمل النمط المصرى إسهاماً أسود كبيراً، ولكنه كان بعيداً إلى حد كبير عن البانتو.

النقطة الجوهرية هى أنه يبدو من المشكوك فيه أنه كان هناك ما يكفى ممن يسمون المهاجرون «البيض» كى يغيروا النمط المصرى إلى النمط المتوسطى الموجود حالياً، وأنه بعد عام ٣٥٠٠ ق.م، وبالتأكيد بعد ٣٠٠٠ ق.م، ربما لم يكن قدماء المصريون ذوى بشرة أذكن أو أفتح مما هم عليه الآن. ومع ذلك يرى ضيوف أن «المتوسطى...» تعبير

ملطف للكلمة «زنجى» حين يستخدمها الأنثروبولوجيون . وعلى أية حال فهى تعنى «اللاأبيض»^(١٩١) .

فى بعض الأحيان يكون من الصعب إلى حد بعيد الفصل بين الحقيقى والمحتمل والزايف فى كتاب ضيوف ، بل إنه من غير المؤكد أنه كان يعتقد أن تلك الفروق من الأولويات ؛ إذ يبدو أن هدفه الأساسى الخاص بصياغة هوية إفريقية إيجابية نشأت فى مصر كانت له الأسبقية على ما عده . ولم يكن ضيوف مؤرخاً فحسب ، بل كذلك سياسياً يسعى بنشاط وجد لإقامة وحدة إفريقية وهوية إفريقية فى إطار الأيديولوجيا المناوئة للاستعمار ، وهو ما كان من الواضح هدفاً مشروعاً حين كان يكتب Nations Nègres et Culture . وكان التداخل بين التاريخ والأهداف السياسية الحديثة فيما يتعلق بكل من سواد الشعب المصرى المفترض والأصلى المصرى المفترض للمجتمع والديانة اليونانيين واضحاً فى مناسبات عديدة فى أعمال ضيوف وتصريحاته .

يستخدم برنال بصورة عامة نبرة أكثر معقولة وأقل عدوانية من ضيوف ، ولكنه يقع فى ورطة مثله . فأنا لدى كذلك إحساس غير مريح بأن برنال فى أعماقه لا يصدق كل ما كتبه فى «أثينا السوداء» . وتفوح رائحة الإثارية sensationalism من الأسباب التى أعلنها برنال لتسمية كتابه «أثينا السوداء» ، وهو الأمر الذى يبدو أنه هو نفسه يقره على نحو غير مباشر . وفى السنوات الأخيرة ، يبدو أن برنال كذلك تراجع إلى حد كبير ، ولكن بشكل غامض ، عن موقفه من كون المصريين سوداً تماماً . ويلعب برنال بالكلمات ويترك الأمر مفتوحاً بخصوص ما إذا كان المصريون من نمط أسود آخر ، وإن لم يكونوا فى أغلبهم من النمط الغرب إفريقى . ويبدو أنه يفتح احتمال أن قدماء المصريين كانوا بالفعل نمطاً متوسطياً أو شمال إفريقى ، وأن هذا النمط كان نمطاً أسود .

هناك كذلك أمر خفى وصحيح بشكل مفزع من الناحية السياسة حين يلخص برنال موقفه العام على هذا النحو : « . . . ألصقت الصفة «مركزى إفريقى» بعدد من المواقف الفكرية التى تتراوح بين . . . وهؤلاء ، ومنهم أنا ، الذين يؤكدون أن الأفارقة والشعوب المنحدرة من أصول إفريقية قدمت الكثير من الإسهامات الكبيرة للتقدم العالمى وأنه فى القرنين الماضيين كان المؤرخون الأوروبيون والشمال أمريكيون يقومون

(١٩١) المرجع السابق، ص ٢٤١ .

على نحو مستمر بالتقليل من أهمية تلك الإسهامات» (١٩٢). وهذه الرؤية صحيحة بشكل واضح (ولكنها ضعيفة من ناحية منجزات النحت الإفريقي) بالقدر الذى يجعلنا نتساءل عما إذا كانت لا تزال تخفى غموضاً آخر .

قد لا ينكر أحد أهمية مناقشة الجنس race، أو بالأحرى الأصول العرقية، باعتباره عنصراً من عناصر الهوية الكثيرة، إلا من كان مثالياً على نحو يتسم بالرياء من الناحية السياسية. إلا أن عنصر تعريف الجماعة الرئيسى هو الثقافى وليس العنصرى أو العرقى. وقد رأينا كثيراً كيف أنه بعد فترة من التشابه الثقافى فى الامتداد الإفريقى من شرق إفريقيا حتى ليبيا أثناء عصر ما قبل التاريخ (بشكل أساسى قبل عام ٣٥٠٠ ق.م)، كانت إحدى النقاط التى ميزت ثقافة مصر وديانتها الناشئة هى تميزها، وبعد ذلك كيف أصبحت مصر بشكل مستمر وغالب جزءاً من امتداد مصرى/ غرب آسيوى. وكانت مصر المميّزة مصرية من الناحية الثقافية.

كذلك دافع شيخ أتنا ضيوف ومارتن برنال، ضمن كثيرين آخرين، عن رأى القائل بأن مصر لم تكن أصل الديانة اليونانية فحسب، بل كذلك أصل الكثير من معرفتها وثقافتها وقيمها المجتمعية.

يعبث «النموذج القديم المعدل» (الذى يحل محل ما يسميه «النموذج الآرى») الذى يتحدث عنه برنال فى «أثينا السوداء» بالترتيب الزمنى للتاريخ القديم كى يجعله موافقاً لنظرياته، وهو يفعل ذلك باستخدام التخمين أكثر بكثير من الأدلة الثابتة أو حتى الاحتمال المعقول. ورغم مجلدى الكتاب الضخمين اللذين يبلغ عدد صفحاتها أكثر من ١٣٠٠ صفحة، تبدو رؤية برنال الخاصة بالتطور اليونانى المستمد بشكل أساسى من مصادر مصرية واهية على نحو يبعث على الانزعاج، ويبدو أنه مصمم على وضع نوع من المخطط المهيّب الذى لا يتفق مع المعقولية. ويفترض برنال وجود استعمار كريت واليونان والهيمنة الثقافية الدينية الضخمة أو على الأقل الكبيرة جداً عليها من قبل غزاة مصر الساميين فى المقام الأول، أى الهكسوس، حاملين معهم القيم المصرية فى القرنين الثامن عشر والسابع عشر ق.م، ربما حوالى عام ١٧٨٠ ق.م. وهو يقول:

Bernal, Martin, at www.africanhistory.com/bernal, p.1, review of Mary Lefkowitz, Not Out of Africa: How Afrocentrism Became and Excuse to Teach Myth as History.

«اعتقادى هو أنه ينبغي أن يحل النموذج الآرى محل ما أسميه النموذج القديم المعدل . ومن ناحية ، يقبل هذا النموذج أن المصريين والفينيقيين استقروا فى اليونان القديمة وكان لهم تأثير ضخم» . ويرى برنال أن «اللغة والثقافة اليونانية . . . تشكلت» نتيجة للتأثير المصرى الهكسوسى : وبذلك فإن ما يُعرف الآن بـ «الثقافة المادية الميسينية» Mycenaean Material Culture يمكن النظر إليه على نحو مفيد باعتباره «الهكسوس» ، أو على الأقل «هكسوس بحر إيجة اللاكريتى» .

رغم اعتراف برنال بأن الكتّاب اليونانيين القدماء فى بعض الأحيان «شوهوا رؤى التاريخ المصرى»^(١٩٣) ، فهو يستشهد بهيرودوت باعتباره موافقاً على وجود ذلك الاستعمار المصرى الضخم لليونان . والواقع أن من سوء تفسير هيرودوت أن نبّغ ما بلغه برنال فى استجدائه تأييده القوى . فمن الواضح أن هيرودوت كان يشير إلى خرافات ويبدو أنه كان يفعل ذلك على نحو خاطئ على أقل تقدير . وعلاوة على ذلك فقد كان اتجاه خطاب هيرودوت هو وصف مصر والتأكيد على تأثير الديانة المصرية على الديانة اليونانية (وهو ما سلم ضيوف بصحته) وليس استعمار مصر لليونان .

الأمر المثير للدهشة إلى حد كبير أن يقع شخص واسع المعرفة على هذا النحو من الوضوح مثل برنال فى شرك التعامل بجدية مع نطاق تقييمات مصر المتسمة بالدجل بالكامل تقريباً ، أى فى شرك مصر الخيالية ، وعدم فرز الافتراضات الحقائق بحذر ، بالكامل تقريباً . ويمنح برنال مصداقية للإسهابات والخيالات والخرافات التى فى كتب هيرودوت وهيئاته الأبدى وديودور الصقلى وغيرهم من الكتّاب القدامى ، وكذلك لادعاءات وجود مضمون أو تأثير مصرى حقيقى على الهرمسية والماسونيين . ويقبل بوجود تأثيرات مصرية على كوبرنيكوس ونيوتن أدت إلى إسهامات علمية حقيقية وليس باعتبارها تأثيرات هامشية .

كما رأينا من قبل فى هذا الفصل ، فمن المرجح أن هناك تأثيراً مصرياً كبيراً جداً على الديانة والميثولوجيا اليونانية ، ولكن لا يبدو أن هناك طريقة كى نثبت بشكل معقول ومقبول رأى ضيوف القائل باستيعاب اليونانيين الكامل تقريباً للقيم المصرية . وبالمثل

Bernal, Martin, Black Athens: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, (١٩٣)

Volume II, pp. 1, 408 and 5.

فإن الاتصالات المصرية المتكررة مع كريت واليونان واضحة ، ولكن رأى برنال القائل بالاستعمار المصرى لليونان ، سواء أكان ضخماً أم لا ، لا يمكن بحال من الأحوال حتى الشروع فى إقامة الدليل عليه .

وعموماً فإن ضيوف وبرنال لا يأخذان فى اعتبارهما على نحو كاف أن تأثير مصر على اليونان لم يكن دينياً بشكل أساسى فحسب ، بل إن تطور اليونان الفلسفى والسياسى والفنى والعلمى المستقل - ثورتها العقلانية المادية - لم يشكل انقطاعاً ضمناً وجوهياً عن الرؤية المصرية فحسب ، بل انقطاعاً عن عالم تلك الفترة بكامله .

رؤى مصرية مجنونة وخيالية فى زماننا هذا

لا تزال الرؤى الخيالية والمجنونة الخاصة بمصر قائمة حتى فى زماننا هذا ، وهى أكثر عدداً من النظريات المشابهة المتعلقة بأى مجتمع آخر مع الاستثناء المحتمل وهو إسرائيل . فبالإضافة إلى كون مصر مرجعاً أساسياً للجماعات السرية وغير التقليدية ، فقد أصبحت الآن كذلك ، كالهند ، مركز العديد مما تسمى معتقدات «العصر الجديد» ، و«الديانات الجديدة» و«الديانات» والطوائف «البديلة» .

ذكرنا من قبل بعض النظريات المجنونة وبعض الصلات الخيالية المتعلقة بمصر ، وخاصة تلك المتعلقة بالصلة بين مصر و«القارة المفقودة» ذات الحضارة الرفيعة ، أطلنطس ، قبل ما لا يقل عن ١٠ آلاف سنة ، والتوحيد الذى يرتدى زى التعددية ، والعديد من الصلات المجنونة بعهد إخناتون فى منتصف القرن الرابع عشر ق.م .

تتراوح الصلات المجنونة الأخرى والهرء المتعلق بمصر القديمة بين المعلومات السرية المصرية التى تعود إلى عصور ما قبل التاريخ أو ذلك القدر الأساسى الخفى من الحكمة الذى يعود إلى عصور ما قبل التاريخ المصرية ، إلى الخيالات والأسرار المتعلقة بالرياضيات ، ودلالة وتاريخ بناء الأهرام وتمثيل أبى الهول والكثير من الادعاءات الخاصة بأصول الجماعات والطوائف السرية ، الخ .

ربما كانت ما تسمى أسرار الأهرام الأكثر جنوناً بين النظريات المجنونة كافة المتعلقة بمصر القديمة . وقد حول البعض السحر المصرى البدائى الذى يخدمه شىء من

الهندسة والمهارة الفنية التى استخدمت فى بناء الأهرام إلى حقيقة سرية . وليس المجانين وحدهم ، بل نجد كذلك أن الكثير من الأذكياء ومنهم الفلاسفة وبالطبع معلمو الطقوس السرية ، لم يؤيدوا مفاهيم الحياة الآخرة السرية التى تمثلها الأهرام بالنسبة للمصريين فحسب ، بل أضافوا كذلك تفسيراتهم السحرية التى لم يحلم بها المصريون أنفسهم قط . واختراعهم لأنواع الوظائف كافة الخاصة بالأهرام التى لا يبدو أنها خطرت على بال المصريين بيان مثالى لتكتيك دينى رئيسى ، وهو تكتيك قلب الدلالة الذى يُحتمل أنه مورس منذ فجر الدين .

تشمل أسرار وخيالات الأهرام مفهوم الاتصال المباشر بين الأهرام والآلهة ، وتوليد القوى الضخمة والصحة من الأهرام لبعض البشر ، ومفهوم كونها أماكن للتأمل السرى والشعائر السرية ، وخاصة فيما يتعلق بمصير الإنسان بعد الموت . وهناك نظريات تقول إن الأهرام بُنيت قبل ١٠ آلاف سنة ، بل حتى قبل ٥٢ ألف سنة ؛ أى قبل ظهور الإنسان العاقل *Homo Sapiens* ! ويرى البعض أن الأهرام نموذج مصغر من الأرض . ولا زالت الفكرة المجنونة القائلة بأن أهرام مصر وأمريكا الوسطى - التى كانت معابد ذات قمم مسطحة ولم تكن مقابر على الدوام تقريباً - أوحى بها بقايا قارة أطلنطس تحظى بالانتشار . وهناك كذلك نظرية لا تفنى على ما يبدو تقول إن الأهرام مازالت تحتوى على كنوز ضخمة لا يبقى إلا أن يُعثر عليها . وتشير أحدث الأدلة العلمية إلى أن هناك بالفعل غرفاً إضافية فى الأهرام ، ولكنها فارغة أو مملوءة بالرمل وربما صممت بحيث تكون دعامات معمارية للأوزان الهائلة التى تعلوها .

وقد اخترع جون تايلور فى عام ١٨٥٩م علم الأهرام *pyramidology* وهو أكثر الخيالات جنوناً بشأن الأهرام . وكان تايلور يرى الأهرام ، مستعيناً بنظام معقد خاص بعلم الأعداد^(*) *numerology* ، على أنها طقوس سرية يعبر عنها من خلال الأعداد والمقاييس . وقد جرى تطوير هذا فيما بعد إلى نسق يقال فيه إن الترتيب الزمنى للكون ودلالته يعزى إلى المقاييس الخارجية والداخلية لعناصر الهرم المختلفة . ومازالت أشكال مختلفة من علم الأهرام تزدهر ، بما فى ذلك البعض منها الذى يُفترض أنه يشير إلى تواريخ ظهور رجال تاريخيين عظام قبل بناء الأهرام وبعدها كذلك .

(*) يسمى كذلك «العدادة» ويهتم بدراسة المعانى السحرية والتنجمية للأعداد - المترجم .

كان موقف تايلور المجنون ينافسه «المستبصر» الأمريكى إدجار كايس (١٨٧٧-١٩٤٥م) الذى يُفترض أنه يجيب وهو فى نومه المستحث ذاتياً على أسئلة البشرية جميعاً. وزعم كايس أثناء نومه أنه كان هناك ائتلاف بين أهل أطلنطس والمصريين، ولكن بما أن الأهرام بُنيت حوالى عام ١٠٥٠٠ ق.م إحياءً لذكرى الرحلة التى قام بها رع تا (المعروف حالياً باسم رع) فى بالون من مملكة أرات (التي عُرفت باسم جبل أرات بعد الطوفان) إلى مصر. . . وبالطبع لم تكن الأهرام مقابر، بل أماكن لأداء الشعائر والفهم الخاص بمن اطلعوا على الأسرار.

ومن المهم الإشارة إلى أن أحد أكثر الأوصاف صراحة وبراجماتية فى العصور الحديثة للأهرام قدمها مدير مشروع وضع خرائط الجيزة مارك لَنر فى كتابه «الأهرام الكامل» The Complete Pyramids، وإلى أن لَنر تقييد بنظريات كايس قبل أن يرفضها باعتبارها مستحيلة.

من الواضح أن كل المشكلات المتعلقة بالأهرام- الهندسية والخاصة بتكنيكات البناء والدينية- لم تُحل، إلا أنه من الواضح كذلك أن معظم النظريات المجنونة عن الأهرام لا تخرج عن كونها مجنونة فحسب.

هناك وهم آخر لا يزال شائعاً فى الوقت الراهن، وهو أن مصر ما قبل التاريخ كانت لديها تكنيكات ومهارات ومعرفة عظيمة ضاعت أو أخفيت عن عامة الناس. إلا أن الأدلة الأثرية والأثروبولوجية والفنية والأدبية المتاحة تشير إلى أن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك، حتى وإن كان الجدل فيما يتعلق بوجود النسق السرى المصرى وحجمه مبرراً.

اعتقد شيخ أنثاضيوف أن مصر كانت مجتمعاً متقدماً قبل عام ٨٠٠٠ ق.م، وأنه كان لديها نسق شاسع من المعرفة العلمية والرياضية وليس المعتقدات السرية فى ذلك الوقت، وأنها فرضت أنساقها ما قبل التاريخية والتاريخية على إفريقيا وسومر وغرب آسيا. ويرى ضيوف أن مصر لم تكن أول حضارة فحسب، بل كانت بلاد ما بين النهرين «ابنة مصر التى حملتها فى وقت متأخر». (١٩٤)^{١٩٤} لم يبال ضيوف بذلك الكم

Diop, Chekh Anta, The African Origin of Civilization, Myth or Reality, p. 106. (١٩٤)

الهائل من الأدلة الأثرية الذى يشير إلى استحالة وجود تأثير مصرى على بلاد ما بين النهرين فى عصور ما قبل التاريخ ومعقولة وجود تأثير سومرى وغرب آسيوى على مصر فى عصور ما قبل التاريخ وما قبل الأسرات . بل إنه لم يأخذ فى اعتباره أن مصر دخلت مجال الزراعة المهم متأخرة ، مقارنة ببلاد ما بين النهرين والأناضول وشرق المتوسط .

كان ج. إ. جورديف (١٨٦٦-١٩٤٩) كذلك مؤمناً شديد الإيمان بوجه الإنجاز الضخم فى «مصر ما قبل التاريخ» . بل إنه زعم حيازة ما تسمى «خريطة مصر ما قبل الرملية» التى قال إنه استخدمها كوسيلة معينة فى بحثه عن «تفسير لأبى الهول وبعض آثار العالم القديم الأخرى» .^(١٩٥) ويبدو أنه لم يكن يهم جورديف كثيراً أن أصول الصحراء المصرية تعود إلى ملايين السنين وأنه فى بداية العصر الحجري القديم الأعلى (٣٠٠٠٠ ق.م) ، انتهى آخر عصر مطير ، لتجف الصحراء الكبرى بشكل تدريجى من جديد . فهل يجب علينا تصديق أنه يشير إلى هذه الحقبة «ما قبل الرملية» على أنها عصر الإنجاز المصرى العظيم؟ بل هل يمكن أن نصدق أن أبى الهول أو الأهرام بُنيت بالأدوات البدائية المصنوعة من الحجر الصوان التى كانت لا تزال مستعملة فى مصر العصر الحجري الحديث حتى ح. ٥٨٠٠ ق.م ، بينما نعلم أن الأدوات النحاسية هى الحد الأدنى مما هو مطلوب لقطع الحجارة؟ ومهما كانت المشكلات التى تنطوى عليها دقة التواريخ المصرية القديمة ، كيف يمكن أن يكون التاريخ المتفق عليه عادةً بالنسبة لبناء تمثال أبى الهول الخاص بخفر (ح. ٢٥٥٨-٢٥٣٢ ق.م) خطأ بمقدار الآلاف من السنين؟ بالنسبة لـ «تفسير» أبى الهول ، ربما خلط جورديف بين المعنى اليونانى الغامض لهذا التمثال الذى يخنق المار الذى لا يمكنه حل أحاجيه والأصل المصرى الأصلى لهذا التمثال شسب عنخ أى «الصورة الحية» . وكان المصريون يرون أن أبى الهول قوة الحياة ، عنخ ، الحامية للفرعون فى مقبرته الهرم وبعد ذلك جرى تأليهه فى الدولة الحديثة (اعتباراً من ح. ١٥٥٠ ق.م) فى صورة حورام أخت (حورس فى الأفق) الخاصة بحورس .

Ouspensky, P.D., In Search of the Miraculous, Fragments of an Unknown (١٩٥)
Teaching, pp. 302-303 and Gurdjiff, G.I., Meeting with Remarkable Men, Routledge
& Kegan Paul, London, 1963, pp. 99 and 104.

كان اهتمام جوردييف بمصر القديمة عظيماً وكان موسوعة تضم كل النظريات المجنونة بشأن مصرن بالإضافة إلى بضع نظريات أخرى . وكشأن معظم من تلاعبوا في خرافة أفلاطون التي تعود إلى القرن الرابع ق . م الخاصة بجزيرة/ قارة أطلنطس ، فقد غير اتجاه الخرافة الأصلية وجعل التأكيد على الطبيعة المثالية لأطلنطس بدلاً من الطبيعة المثالية لأثينا ما قبل التاريخ . وكان جوردييف يعتقد أن بعض المصريين كانوا «النسل المباشر» لسكان أطلنطس والكائنات الفضائية الحكيمة ، «أخالدان» ، من «القارة الرئيسية [بالأرض] أطلنطس»/ ، وأن كبار كهنتهم ورثوا معلومات سرية من سكان أطلنطس ، وأن «الأهرام وأبا الهول» ما قبل التاريخية «كانت الآثار الباقية الوحيدة لتلك الأبنية الرائعة . . . التي أقامها . . . الأخالدان العظام والأسلاف العظام . . . من مصر» ، وأن المصريين اكتشفوا بالفعل سر بقاء «الجسم الأرضي» بعد الموت (الذى جاء كذلك من أطلنطس) من خلال التحنيط ، وأن في أوقات عينيها كان المصري الذى يجمع أكبر عدد من «عيون المنبوذين» المخلوعة كقرايين يُنتخب رئيساً للمدينة ، الخ (١٩٦) .

هذا كله أمر شديد الجنون ويمكن رفضه بالكامل بسهولة ، بحيث يصبح جوردييف ، وليس إيمانويل فليكوفسكى أو أحمد عثمان أو الأخوان صَبَّاح ، هو من يستحق الجائزة الأولى على أكثر الأوهام الخاصة بمصر جنوناً . والمشكلة التي تثير الارتباك هي أنه كما هي العادة مع جوردييف ، من الصعب فك شفرة ما يؤمن به بالفعل ، وما هي التشبيهات المجازية وما الذى يمثل نوعاً من النسق الملتف والغامض من العقبات التي يجب على التابع تخطيها ، بغض النظر عما قد تكون عليه من فظاعة . ويضاعف المشكلة كذلك حقيقة أن هناك الكثير فى عمل جوردييف الذى يمثل بوضوح محاولة للتطور والفهم البشريين . ورغم ذلك فقد كان جوردييف أحد أبطال النظريات الغريبة الرئيسيين المحدثين عن مصر .

وكانت الحضارة المصرية ، ولا تزال ، بمثابة مفصل أو حلقة خيالية ، ليس بالنسبة لجماعة جوردييف فحسب ، بل كذلك بالنسبة للروزيكروسيين وطائفة دمنهور ، وكنيسة المصدر الأبدى ، ، والفجر الذهبى/ ويكا ، وزمالة إيزيس ، والكثير من الماسونيين والكثير من الجماعات الأخرى التي تدعى أن لها أصولاً أو صلات مباشرة

Gurdujief, G., All And Everything, pp. 311, 275, 301-303, 1132-1143, 590, (١٩٦)

587-588 and 638-640.

مع مصر القديمة وما زالت تقييم جزءاً كبيراً من تعاليمها على الهرمسية المصرية اليونانية . وما زال الروزيكروسيون يزعمون أن مصر كانت مصدر الدين والفلسفة . وما زال المورمون^(*) Mormons يربطون مبادئهم بـ«كتاب إبراهيم» الذى ربما زعم مؤسس طائفتهم جوزيف سميث كذباً وتضليلاً أنه ترجمه عن الكتابة الهيروغليفية . ويبدو أن أخوية يوم القيامة الخاصة بطائفة المعبد الشمسى تعتقد أن بعض أعضائها تجسيد للإلهات المصريات . وتزعم بعض الجماعات، مثل حركة دارنتر/ كمت الأرثوذكسية أنها استمرار حديث للديانة المصرية باعتبارها أحادية وليست تعددية أو توحيداً، لما تسمى «الأرثوذكسية الكميتية» وأصولها الإفريقية . بل إن هناك طوائف تمارس السحر المصرى، حكا، الغامض.

بصورة عامة، سواء أكنّا نتعامل مع معتقدات مجنونة جنوناً واضحاً تتعلق بمصر أم مع بعض النظريات الشاذة عن دينها وطقوسها السرية وفلسفتها وعلومها، فنحن فى واقع الأمر نتعامل إلى حد كبير مع مصر خيالية، ومصر أعيد بناؤها . ومع ذلك فإن مصر الخيالية هذه أصبحت من القوة بحيث باتت ضرباً من الحقيقة . وعرف عالم المصريات الألمانى يان آسمان (المولود فى ١٩٣٨م) هذا الوضع بدكاء بأنه «تاريخ الذاكرة... mnemohistory الذى لا يعنى بالماضى فى حد ذاته، بل بالماضى كما هو متذكر فحسب» . والنتيجة التى توصل إليها آسمان بسيطة، وهى أن فى هذه العملية «تفقد مصر واقعها التاريخ» . ومع ذلك فالوضع من التعقيد بحيث يندى آسمان نفسه بعض الغفران للكثير من آراء عصر النهضة الغربية ويبدو أنه يؤمن بأن مصر حلت مشكلة الوحدة والتعددية فى الدين بـ«الوحدة الخفية» المترابطة منطقياً^(١٩٧)



(*) المورمون أعضاء فى كنيسة أنشأها جوزيف سميث عالم ١٨٣٠ . وكان قد ظهر نبى قديم يسمى مورمون لسميث وأعطاه التاريخ السرى للأمريكيتين الذى ترجمه هو ونشره فى «كتاب مورمون» . وكانت هذه الطائفة قد أباحت تعدد الزوجات ثم عادت وحظرت - المترجم .

Assmann, Jan, Moses The Egyptian Memory of Egypt in Western Monotheism, (١٩٧)

pp. 8, 7, 9 and 206.

الفصل الخامس عشر
إعادة اكتشاف مصر
باعتبارها أصل الشجرة

ربما كان ذلك الخليط من الأوجه الحقيقية والممكنة والمحتملة والمشكوك فيها والمجنونة لفهم مصر العلمى والشعبى سيستمر قرونًا أخرى لا حصر لها، لولا أن دارت العجلة عام ١٧٨٩ حين أُقلع نابليون ومعه ٣٨ ألف جندي من ميناء تولون-ربما لرغبته فى سد طرق التجارة البريطانية الموصلة إلى الهند، أو ربما لرغبته فى محاكاة مجد الإسكندر- حيث فتح مصر واحتلها لفترة قصيرة حتى عام ١٨٠١ حين هزم البريطانيون جيشه واحتلوا مصر بدورهم.

لم يصطحب نابليون الجنود وحدهم إلى مصر؛ بل أخذ معه ١٦٧ عالمًا ومؤرخًا وباحثًا وفنانًا وشاعرًا. وكان هؤلاء الرجال هم الذين بدأوا الكشف عن مصر القديمة الحقيقية، أى تاوى، الأرضين، الحقيقة. وقد أعادوا اكتشاف ميراث مصر من الأهرام العظيمة فى الجيزة، حيث اتجهوا جنوبًا فى النيل إلى معبد الكرنك ومنه إلى معبد فيله عند الجندل (الشلال) الأول. وقد سجلوا ما وجدوه ورسموا له لوحات فى مجلدات كتاب *Description de l'Egypte* (وصف مصر) الذى نُشر فيما بين عامي ١٨٠٩ و ١٨٢٢ وعثر الملازم پيير بوشار المهندس فى جيش نابليون على حجر رشيد الذى كان يحمل نصًا كُتب بالخطين الهيروغليفى والديموطيقى واللغة اليونانية فى عام ١٩٦ ق. م. واستطاع جان فرانسوا شامپليون (١٧٩٠-١٨٣٢) بالاستعانة بحجر رشيد من فك شفرة اللغة المصرية القديمة فيما بين ١٨٢٢ و ١٨٣٢. واعتبارًا من ذلك التاريخ أخذت مهنة عالم المصرىات تخرج إلى الوجود شيئًا فشيئًا وتعلم علماء المصرىات فهم الكتابة الهيروغليفية على نحو متزايد.

لقد فتح كتاب «وصف مصر» وعمل شامپليون طرقًا جديدة لعدد كبير من علماء المصرىات والأثريين وعلماء اللغة. وكان ذلك هو الحال على نحو خاص بالنسبة لعالم المصرىات الألمانى كارل ريتشارد لىسيوس (١٨١٠-١٨٨٤)، الذى أنتج فيما بين ١٨٤٩ و ١٨٥٨ كتاب *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien* فى ١٢

مجلدًا وفرت أول توثيق شامل لأهم آثار مصر . وحتى المصريين الذين كانوا من قبل لا مبالين بميراثهم، أصبحوا شيئًا فشيئًا مهتمين بإعادة اكتشاف مجتمعهم وفنهم وعمارته وديانتهم القديمة . وبمساعدة من الفرنسيين، وخاصة أوجست مارييت (١٨٢١-١٨٨١)، أنقذ الميراث المصرى القديم من الكارثة الوشيكة الخاصة بالنهب والتدمير واسع الانتشار . وأجرى مارييت حفائر فى السرايوم بسقارة فى عام ١٨٥٠ وأسس المتحف المصرى فى بولاق بالقرب من القاهرة ومصلحة الآثار المصرية فى عام ١٨٥٨ التى أشرفت على حفائر المعابد والمقابر تحت الرمال وجمع القطع الأثرية، مما أدى إلى منع النهب إلى حد كبير . وخلف جاستون ماسبيرو (١٨٤٦-١٩١٦) مارييت وواصل عمله . ويعود الفضل فى وجود كمية كبيرة مما يمكن رؤيته حاليًا فى متحف القاهرة إلى جهود مارييت المخلصة . ومع أن أساليب حفائر مارييت لم تكن علمية إلى حد كبير، فإن العالم يدين له باعتباره محبًا لمصر القديمة دون أن تكون له دوافع تجارية .

فى منتصف القرن التاسع عشر، احتد الجدل الدائر حول معنى التاريخ المصرى والديانة المصرية، وهو الجدل الذى ما زال مستمرًا منذ زمن مارسيليو فيتشينو (١٤٣٣-١٤٩٩) ومرة أخرى خاض مجال التوحيد الأصيل فى مصر القديمة والولع المجنون بمصر . وفى أواخر القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين، أدت الدراسات المنظمة لكميات ضخمة من الفن والعمارة والنقوش وأوراق البردى على أيدي «جيش» ضخمة من علماء المصريات على نحو نهائى وبالتدرج إلى إعادة تقييم ضخمة وإلى استعادة مصر الحقيقة، أو على الأقل مصر أكثر حقيقةً . والواقع أن علماء الآثار وعلماء المصريات البارزين بحق مثل إرمان وپترى وبرستد وويلسون وشيفر ولاور وجاردنر وفرانكفورت وو . ستيفنسون سميث والدرد وهورنوج وفوكنر وليشتهايم وجريمال وكثيرين غيرهم قدموا للعالم مركز اهتمام جديد ووافر بمصر القديمة .

ورغم ذلك، وحتى مع التخلص من التفسيرات الخيالية والمجنونة لمصر القديمة الذى جعله علماء المصريات هؤلاء ممكنًا، يظل السؤال المحورى قائمًا، وهو هل كانت مصر أصل الشجرة . . أصل شجرة تاريخ البشرية؟

إن محاولة فهم التاريخ فى الإطار الدلالى الخطى هذا يفصلها بون شاسع عن كل الاحتمالات، ولكن ربما تكون الإجابة هى أنه إذا كنا نبحث عن أقدم عصور فى

التاريخ حيث كان معظم مفاهيم البشرية وخياراتها وأوهامها الأساسية، فيما عدا شرق آسيا، يُمارس أو يجرى تصويره لأول مرة، فحينئذ سيكون هناك مرشح واحد، وهو مصر. وربما لن نعرف مدى منجزات مصر وتأثيرها وصلاتها بالثقافات والأمم التي شكلت عالمنا معرفة تامة، ولكن من المعقول أن مصر كانت بصورة أو بأخرى، وبشكل مباشر أو غير مباشر، أو من خلال الرفض، أو باستعادة ما مضى وتأمله، هي أصل شجرة المعتقدات الدينية والديانات السرية، والسحر الغامض والمعتقدات الخرافية، والعمارة والفن، والزراعة المكثفة، والتكنولوجيا، والاقتصاد، والسياسة، والخدمة المدنية، والبنى المجتمعية.

وعموماً فقد كان أصل شجرة تاريخ الديانة مصرياً. وكانت البذرة في قبور نياندرتال وآمال الحياة الآخرة، وكانت الجذور في الميثولوجيا الأوريناسية والجغرافية والمجدلية التي تتمحور حول الحيوان وربما سحر الصيد في إطلاق العنان على نحو ضخم للخيال التأملى والخيال الذى يشكله اختراع الفن الرمزي الذى ربما أدى بشكل مباشر إلى الأنساق الدينية. وكانت الشتلة هي التنظيم التعددى السومرى. أما الشجرة الناضجة التى عززت وأثمرت كل تلك الاختراعات الثورية فكانت فى مصر متعددة الآلهة والتوحيدية. وربما أثمر أصل الشجرة الدينية المصرى على الفروع التوحيدية والبراعم الأخلاقية العبرانية والفارسية، وعلى ثمار الإخاء الحلوة مرةً مسيحية، والتنصير المناضل، والخاتمة الإسلامية للهوية والفتح والجماعة. وقد تمت فى النهاية شجرة أخرى مجاورة، حيث خلطت جذورها بشجرة الدين وأفسدت وجودها؛ إنها شجرة الإلحاد، التى وكّدت مع ثورة العقلانية والعلوم والفلسفة فى اليونان.

قد يبدو مذهلاً أنه على خلاف سائر الديانات، خرجت مصر من معركة الديانة سالمة لم يمسسها أذى إلى حد كبير. وربما كان أحد الأسباب العميقة لذلك هي الصعوبة التى يواجهها الإنسان بتخليه كليةً عن الديانة السحرية. وربما كانت مصر المجتمع الوحيد فى تاريخ البشرية التى أخضعت لهذه المعاملة التى تنطوى على المفارقة؛ فمن ناحية رُفض جوهر ما تمثله، وهو الديانة السحرية، رفضاً تاماً، ومن ناحية أخرى ما زال الإعجاب بالضخامة المذهلة لما حققته مصر بالديانة السحرية مستمراً فى ازدياد على نحو أسّى.

يبدو أن هناك مفهوماً دينياً واحداً فحسب يشيع الآن لم يفكر فيه المصريون قط؛ وهو يوم القيامة، أو يوم الحساب.

المؤلف فى سطور

● سيمسون نايوفتس

عمل سيمسون نايوفتس رئيساً لتحرير إذاعة فرنسا الدولية فى باريس ، حيث كتب وأذاع موضوعات عن أساليب الحياة والسياسة والدين . وقد نُشرت مقالاته وقصصه وقصائده فى الولايات المتحدة وكندا . وفاز نايوفتس بجوائز مجلس الفنون الكندى ، ومجلس الفنون بكيبك . وكان قد تخرج من جامعة كونكورديا حيث تخصص فى أنساق المعتقدات الدينية . وهذا هو أول كتاب له ينشره فى الولايات المتحدة الأمريكية .

المترجم فى سطور

● أحمد محمود

- حاصل على ليسانس الآداب - قسم اللغة الإنجليزية بآداب القاهرة عام ١٩٧٣م ، ودبلوم الدراسات العليا فى الترجمة - قسم اللغة الإنجليزية بآداب القاهرة ، ١٩٨٧م ، وهو حالياً رئيس قسم الترجمة بمجلة «كل الناس» وعضو اتحاد الكتّاب ، وعضو نقابة الصحفيين . وحصل المترجم على جائزة محمد بدران عن ترجمة كتاب «طريق الحرير» وله مقالات مترجمة فى مجلتى «وجهات نظر» و«الثقافة العالمية» . - نشرت له ترجمات الكتب التالية :

* الناس فى صعيد مصر ، وينيفريد بلاكمان ، دار عين ، القاهرة ١٩٩٥م
* طريق الحرير ، إيرين فرانك ، وديفيد براونستون ، المشروع القومى للترجمة ، القاهرة ١٩٩٧ .

* عالم ماك ، بنجامين باربر ، المشروع القومى للترجمة ، القاهرة ١٩٩٨م .
* التراث المغدور ، روبرت دنيا ، وچون فاين ، المشروع القومى للترجمة ، القاهرة . ١٩٩٨م .

- * العولمة - النظرية الاجتماعية، رونالد روبرتسون، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ١٩٩٩م (بالاشتراك مع نورا أمين)
- * تشريح حضارة، بارى كيمب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٠م
- * صناعة الثقافة السوداء، إليس كاشمور، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٠م.
- * صناعة الخبر - فى كواليس الصحف الأمريكية، جون هاملتون وجورج كريمسكى، دار الشروق، القاهرة
- * التحالف الأسود - وكالة الاستخبارات المركزية والمخدرات والصحافة، ألكسندر كوكبرن وچيفرى سانت كلير، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٢م (ط ١) ٢٠٠٣م (ط ٢).
- * الاقتصاد السياسى للعولمة، تحرير نجير وودز، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٣م.
- * أساطير بيضاء، روبرت يانج، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٣م.
- * الاقتصاد السياسى للعولمة، تحرير نجير وودز، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٣م.
- * العولمة والشاركة الذكية، محاضر محمد، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبنانى، القاهرة ٢٠٠٣م.
- * التنمية الإقليمية والمجتمع الباسيفيكي، محاضر محمد، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبنانى، القاهرة ٢٠٠٣م.
- * الفولكلور والبحر، هوراس بيك، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٤م.
- * الشرق الأوسط والولايات المتحدة، ديفيد ليش (محرر)، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٥م.
- * الحياة بعد الرأسمالية، اقتصاد المشاركة، مايكل ألبرت، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٥م.
- * مصر أصل الشجرة، الجزء الأول، سيمسون نايفوتس، المشروع القومي للترجمة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٦م.

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل ، معتمداً المبادئ التالية :

- ١ - الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
- ٢ - التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
- ٣ - الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
- ٤ - ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلي الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة ، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .
- ٥ - العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
- ٦ - الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

أحمد درويش	جون كوين	اللغة العليا	١-١
أحمد فؤاد بليغ	ك. مادهو بانينكار	الوثنية والإسلام (ط١)	١-٢
شوقي جلال	جورج جيمس	التراث المسروق	١-٣
أحمد الحضرى	إنجا كاريينيكوفا	كيف تتم كتابة السيناريو	١-٤
محمد علاء الدين منصور	إسماعيل قصيص	ثريا فى غيبوبة	١-٥
سعد مصلوح ووفاء كامل فايد	ميلكا إفتيش	اتجاهات البحث اللسانى	١-٦
يوسف الأنطكى	لوسيان غولدمان	العلوم الإنسانية والفلسفة	١-٧
مصطفى ماهر	ماكس فريش	مشعلو الحرائق	١-٨
محمود محمد عاشور	أندرو، س. جودى	التغيرات البيئية	١-٩
محمد معتمد وعبد الجليل الأزدي وعمر حلى	جيرار جينيت	خطاب الحكاية	١-١٠
هناء عبد الفتاح	فيسوفا شيمبوريسكا	مختارات شعرية	١-١١
أحمد محمود	ديفيد براونستون وأيرين فراذك	طريق الحرير	١-١٢
عبد الوهاب علوب	روبرتسن سميث	ديانة الساميين	١-١٣
حسن المودن	جان بيلمان نويل	التحليل النفسى للأدب	١-١٤
أشرف رفيق عفيفى	إدوارد لوسى سميث	الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	١-١٥
بإشراف أحمد عثمان	مارتن برنال	أثنية السوداء (ج١)	١-١٦
محمد مصطفى بدوى	فيليب لاركين	مختارات شعرية	١-١٧
طلعت شاهين	مختارات	الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	١-١٨
نعيم عطية	جورج سفيريس	الأعمال الشعرية الكاملة	١-١٩
يمنى طريف الخولى وبوى عبد الفتاح	ج. كراوثر	قصة العلم	٢-٠
ماجدة العنانى	صمد بهرنجى	خوخة وألف خوخة وقصص أخرى	٢-١
سيد أحمد على الناصرى	جون أنتيس	مذكرات رحالة عن المصريين	٢-٢
سعيد توفيق	هانز جيورج جادامر	تجلى الجميل	٢-٣
بكر عباس	باتريك بارندر	ظلال المستقبل	٢-٤
إبراهيم الدسوقي شتا	مولانا جلال الدين الرومى	مثلوى (٦ أجزاء)	٢-٥
أحمد محمد حسين هيكل	محمد حسين هيكل	دين مصر العام	٢-٦
بإشراف: جابر عصفور	مجموعة من المؤلفين	التنوع البشرى الخلاق	٢-٧
منى أبو سنة	جون لوك	رسالة فى التسامح	٢-٨
بدر الديب	جيمس ب. كارس	الموت والوجود	٢-٩
أحمد فؤاد بليغ	ك. مادهو بانينكار	الوثنية والإسلام (ط٢)	٣-٠
عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب	جان سوفاجيه - كلود كاين	مصادر لراسة التاريخ الإسلامى	٣-١
مصطفى إبراهيم فهمى	ديفيد روب	الانقراض	٣-٢
أحمد فؤاد بليغ	أ. ج. هويكنز	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	٣-٣
حصه إبراهيم المنيف	روجر آلن	الرواية العربية	٣-٤
خليل كلفت	بول ب. ديكسون	الأسطورة والحداثة	٣-٥
حياة جاسم محمد	والاس مارتن	نظريات السرد الحديثة	٣-٦

٣٧-	واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٣٨-	نقد الحداثة	ألن تورين	أنور مفيث
٣٩-	الحسد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠-	قصائد حب	آن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١-	ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمود ماجد
٤٢-	عالم ماك	بنجامين باربر	أحمد محمود
٤٣-	اللهب المزدوج	أوكتايفيو پاث	المهدى أخريف
٤٤-	بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	مارلين تاندرس
٤٥-	التراث المفقود	روبرت دينيا وجون فاين	أحمد محمود
٤٦-	عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨-	حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتى
٤٩-	الإسلام فى البلدان	هـ . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠-	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد براءة وعشائى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١-	مسار الرواية الإسبانية أمريكية	داريو بيانوبيا وخ. م. بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢-	العلاج النفسى التديمى	ب. نغاليوس . روجسبيترز ويوجر بيل	لطفى فطيم وعادل دمردانش
٥٣-	الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسى سعد الدين
٥٤-	المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥-	ما وراء العلم	جون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦-	الاعمال الشعرية الكاملة (ج١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكى
٥٧-	الاعمال الشعرية الكاملة (ج٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨-	مسرحياتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩-	المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونيث	السيد السيد سهيم
٦٠-	التصميم والشكل	جوهانز إيتن	صبرى محمد عبد الفنى
٦١-	موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	بإشراف : محمد الجوهري
٦٢-	لذة النص	رولان بارت	محمد خير البقاعى
٦٣-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤-	برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	رمسيس عوض
٦٥-	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦-	خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد الحليم عبد الحليم
٦٧-	مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدى أخريف
٦٨-	نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩-	العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠-	ثقافة حضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجت	عبد الحميد غلاب وأحمد هشاد
٧١-	السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسن محمود
٧٢-	السياسى العجوز	ت . س . إلويت	فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	جين ب . تومكينز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سميثونفا	حسن بيومى

- ٧٥- فن التراجم والسير الذاتية أندريه موروا
٧٦- جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي مجموعة من المؤلفين
٧٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢) رينيه ويليك
٧٨- العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية رونالد روبرتسون
٧٩- شعرية التأليف يوريس أوسپنسكى
٨٠- بوشكين عند «نافورة الدموع» ألكسندر بوشكين
٨١- الجماعات المختلة بندكت أندرسن
٨٢- مسرح ميغيل ميغيل دى أونامونو
٨٣- مختارات شعرية غوتفريد بن
٨٤- موسوعة الأدب والنقد (ج١) مجموعة من المؤلفين
٨٥- منصور الحلاج (مسرحية) صلاح زكى أقطاي
٨٦- طول الليل (رواية) جمال مير صادقى
٨٧- نون والقلم (رواية) جلال آل أحمد
٨٨- الابتلاء بالغرب جلال آل أحمد
٨٩- الطريق الثالث أنتونى جيندز
٩٠- وسم السيف وقصص أخرى بورخيس وآخرون
٩١- المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق باريرا لاسوتسكا - بشونباك
٩٢- أساليب وشعائر المسرح الإسباني كارلوس ميغيل
٩٣- محدثات العولمة مايك فينرستون وسكوت لاش
٩٤- مسرحيتا الحب الأول والصحة صمويل بيكيت
٩٥- مختارات من المسرح الإسباني أنطونيو بوירו بايخو
٩٦- ثلاث زينقات ووردة وقصص أخرى نخبة
٩٧- هوية فرنسا (مج١) فرنان برودل
٩٨- الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى مجموعة من المؤلفين
٩٩- تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠) ديفيد روبنسون
١٠٠- مسطرة العولمة بول هيرست وجراهام تومبسون
١٠١- النص الروائى: تقنيات ومناهج بيرنار فاليت
١٠٢- السياسة والتسامح عبد الكبير الخطيبي
١٠٣- قبر ابن عربى يليه آيآء (شعر) عبد الوهاب المؤطب
١٠٤- أوبرا ماهوجنى (مسرحية) برتوت بريشت
١٠٥- مدخل إلى النص الجامع جيرارچينيت
١٠٦- الأدب الأندلسى ماريا خيسوس روبييرامتى
١٠٧- صورة الفنان فى الشعر الأمريكى اللاتينى المعاصر نخبة من الشعراء
١٠٨- ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى مجموعة من المؤلفين
١٠٩- حروب المياه چون بولوك وعادل درويش
١١٠- النساء فى العالم النامى حسنة بيجوم
١١١- المرأة والجريمة فرانسس هيدسون
١١٢- الاحتجاج الهادئ أرلين علوى ماكليود
- أحمد درويش
عبد المقصود عبد الكريم
مجاهد عبد المنعم مجاهد
أحمد محمود ونورا أمين
سعيد القاننى وناصر حلاوى
مكارم الغمرى
محمد طارق الشرقاوى
محمود السيد على
خالد المعالى
عبد الحميد شيخة
عبد الرزاق بركات
أحمد فتحى يوسف شتا
ماجدة العنانى
إبراهيم الدسوقي شتا
أحمد زايد ومحمد محيى الدين
محمد إبراهيم مبروك
محمد هناء عبد الفتاح
نادية جمال الدين
عبد الوهاب غلوب
فوزية العشعراوى
سرى محمد عبد اللطيف
إدوار الخراط
بشير السباعى
أشرف الصباغ
إبراهيم قنديل
إبراهيم فتحى
رشيد بنجدو
عز الدين الكتانى الإدريسى
محمد بنيس
عبد الغفار مكواى
عبد العزيز شبيب
أشرف على دعور
محمد عبد الله الجعيدى
محمود على مكي
هاشم أحمد محمد
منى قطان
ريهام حسين إبراهيم
إكرام يوسف

١١٣-	راية التمرد	سادى پلانت	أحمد حسان
١١٤-	مسرحتا حصاد كوني وسكان المستنق	وول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥-	غرفة تخص المراء وحده	فرچينيا وولف	سعية رمضان
١١٦-	امراة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧-	المراة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨-	النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لميس النقاش
١١٩-	النساء والاسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى	أميرة الأزهرى سنبل	بإشراف: روف عباس
١٢٠-	الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	مجموعة من المترجمين
١٢١-	الليل الصغير فى كتابة المراة العربية	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢-	نظام العبودية القديم والتمرد فى المثالى للإنسان	جوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣-	الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	أنيثل ألكسندرو فنادولينا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤-	الفجر الكائن: أوهام الرأسمالية العالمية	جون جرائ	أحمد فؤاد بلبح
١٢٥-	التحليل الموسيقى	سيدرك ثورپ ديفى	سمحة الخولى
١٢٦-	فعل القراءة	فولفانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧-	إرهاق (مسرحية)	صفاء فتحي	بشير السباعى
١٢٨-	الادب المقارن	سوزان باسنت	أميرة حسن نويرة
١٢٩-	الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠-	الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندرو فرانك	شوقى جلال
١٣١-	مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى	مجموعة من المؤلفين	لويس يقطر
١٣٢-	ثقافة العولة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣-	الخوف من المايا (رواية)	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤-	تشرىح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥-	المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦-	فلاحو الباشا	كينيث كرون	سحر توفيق
١٣٧-	منكرات ضابط فى الحملة الفرنسية على مصر	جوزيف مارى مواريه	كاميليا صبيحى
١٣٨-	عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	أندريه جلوكسمان	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩-	پارسيغال (مسرحية)	ريتشارد فاچنر	مصطفى ماهر
١٤٠-	حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١-	اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢-	الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣-	قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديرك لايدر	عدلى السمرى
١٤٤-	صاحبة اللوكاندة (مسرحية)	كارلو جولونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥-	موت أرتيميو كروث (رواية)	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦-	الوقعة الحمراء (رواية)	ميجيل دى ليبس	على عبدالرؤف البمبى
١٤٧-	مسرحيتان	تانكريد نورست	عبدالغفار مكاوى
١٤٨-	القصة القصيرة: النظرية والتقنية	إنريكي أنطرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩-	النظرية الشعرية عند إليوت وألونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠-	التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان

بشير السباعي	فرنان برودل	هوية فرنسا (مج ٢ ، ج١)	١٥١-
محمد محمد الخطابي	مجموعة من المؤلفين	عدالة الهنود وقصص أخرى	١٥٢-
فاطمة عبدالله محمود	فيولين فانويك	غرام الفراغة	١٥٣-
خليل كلفت	فيل سليتر	مدرسة فرانكفورت	١٥٤-
أحمد مرسى	نخبة من الشعراء	الشعر الأمريكى المعاصر	١٥٥-
مى التمساني	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	المدارس الجمالية الكبرى	١٥٦-
عبدالعزیز بقوش	النظامى الكنجوى	خسرو وشيرين	١٥٧-
بشير السباعي	فرنان برودل	هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	١٥٨-
إبراهيم فتحى	ديفيد هوكس	الأيدولوجية	١٥٩-
حسين بيومى	بول إيرليش	آلة الطبيعة	١٦٠-
زيدان عبدالحليم زيدان	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	مسرحيتان من المسرح الإسباني	١٦١-
صلاح عبدالعزيز محجوب	يوحنا الآسيوى	تاريخ الكنيسة	١٦٢-
بإشراف: محمد الجوهري	جوردون مارشال	موسوعة علم الاجتماع (ج ١)	١٦٣-
نبيل سعد	جان لاكوثير	شامبوليون (حياة من نور)	١٦٤-
سهير المصادفة	أ. ن. أفاناسييفا	حكايات الثعلب (قصص أطفال)	١٦٥-
محمد محمود أبوغدير	يشعياهو ليفمان	العلاقات بين المتنبيين والعلمانيين فى إسرائيل	١٦٦-
شكرى محمد عياد	رايندرنات طاغور	فى عالم طاغور	١٦٧-
شكرى محمد عياد	مجموعة من المؤلفين	دراسات فى الأدب والثقافة	١٦٨-
شكرى محمد عياد	مجموعة من المؤلفين	إبداعات أدبية	١٦٩-
يسام ياسين رشيد	ميجيل دليبيس	الطريق (رواية)	١٧٠-
هدى حسين	فرائك بيجو	وضع حد (رواية)	١٧١-
محمد محمد الخطابي	نخبة	حجر الشمس (شعر)	١٧٢-
إمام عبد الفتاح إمام	ولتر ت. ستيس	معنى الجمال	١٧٣-
أحمد محمود	إيليس كاشمور	صناعة الثقافة السوداء	١٧٤-
وجيه سمعان عبد المسيح	لورينزو فيلشس	التليفزيون فى الحياة اليومية	١٧٥-
جلال البنا	توم تيتنبرج	نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	١٧٦-
حصه إبراهيم المنيف	هنرى تروايا	أنطون تشيخوف	١٧٧-
محمد حمدى إبراهيم	نخبة من الشعراء	مختارات من الشعر اليونانى الحديث	١٧٨-
إمام عبد الفتاح إمام	أيسوب	حكايات أيسوب (قصص أطفال)	١٧٩-
سليم عبد الأمير حمدان	إسماعيل فصيح	قصة جاويد (رواية)	١٨٠-
محمد يحيى	فنسنت ب. ليتش	الثقافة الأمريكى من الثلاثينات إلى الثمانينات	١٨١-
ياسين طه حافظ	و.ب. بيتس	العنف والنبوة (شعر)	١٨٢-
فتحى العشرى	رينيه جيلسون	جان كوكتر على شاشة السينما	١٨٣-
دسوقي سعيد	هانز إبندورفر	القاهرة: حالة لا تنام	١٨٤-
عبد الوهاب علوب	توماس تومسن	أسفار العهد القديم فى التاريخ	١٨٥-
إمام عبد الفتاح إمام	ميخائيل إتنود	معجم مصطلحات هيجل	١٨٦-
محمد علاء الدين منصور	بُزرج علوى	الأرضة (رواية)	١٨٧-
بدر الديب	ألفين كرنان	موت الأدب	١٨٨-

سعيد الغامى	بول دى مان	العس والبصرة: مقالات فى بلاغة النقد العامر	١٨٩-
محسن سيد فرجاني	كونفوشيوس	محاورات كونفوشيوس	١٩٠-
مصطفى حجازى السيد	الحاج أبو بكر إمام وآخرين	الكلام وأسمال وقصص أخرى	١٩١-
محمود علاوى	زين العابدين المراهى	سياحت نامه إبراهيم بك (ج١)	١٩٢-
محمد عبد الواحد محمد	بيتر أبراهامز	عامل النجم (رواية)	١٩٣-
ماهر شفيق فريد	مجموعة من النقاد	مختارات من النقد - الأنجلو-أمريكي الحديث	١٩٤-
محمد علاء الدين منصور	إسماعيل فصيح	شتاء ٨٤ (رواية)	١٩٥-
أشرف الصباغ	فالتين راسپوتين	المهله الأخيرة (رواية)	١٩٦-
جلال السعيد الحفناوى	شمس العلماء شبلى النعمانى	سيرة الفاروق	١٩٧-
إبراهيم سلامة إبراهيم	إدوين إمرى وآخرين	الاتصال الجهايرى	١٩٨-
جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد	يعقوب لاندو	تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	١٩٩-
فخرى لبيب	چيرمى سيبروك	ضحايا التمنية: المقاومة والبدائل	٢٠٠-
أحمد الأنصارى	جوزايا روس	الجانب الدينى للفلسفة	٢٠١-
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٢)	٢٠٢-
جلال السعيد الحفناوى	ألفاف حسين حالى	الشعر والشاعرية	٢٠٣-
أحمد هويدى	زالمان شازار	تاريخ نقد العهد القديم	٢٠٤-
أحمد مستجير	لويجى لوقا كافالى - سفورزا	الجنات والشعوب واللغات	٢٠٥-
على يوسف على	چيمس جلايك	الهيويلية تصنع علماً جديداً	٢٠٦-
محمد أبو العطا	رامون خوتاسنديز	ليل أفريقى (رواية)	٢٠٧-
محمد أحمد صالح	دان أويان	شخصية العربي فى المسرح الإسرائيلى	٢٠٨-
أشرف الصباغ	مجموعة من المؤلفين	السرد والمسرح	٢٠٩-
يوسف عبد الفتاح فرج	سنائى الغزنوى	مثنويات حكيم سنائى (شعر)	٢١٠-
محمود حمدى عبد الفنى	جوناثان كلر	فريديان دوسوسير	٢١١-
يوسف عبد الفتاح فرج	مرزيان بن رستم بن شروين	قصص الأمير مرزيان على لسان الحيوان	٢١٢-
سيد أحمد على الناصرى	ريمون فلاور	مصر منذ قدم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	٢١٣-
محمد محيى الدين	أنتونى جينز	قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	٢١٤-
محمود علاوى	زين العابدين المراهى	سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢)	٢١٥-
أشرف الصباغ	مجموعة من المؤلفين	جوانب أخرى من حياتهم	٢١٦-
نادية البنهاوى	صمويل بيكيت وهارولد بينتر	مسرحيتان طليعيتان	٢١٧-
على إبراهيم منولى	خولير كورتاثان	لعبة الحجلة (رواية)	٢١٨-
طلعت الشايب	كازو إيشجورد	بقايا اليوم (رواية)	٢١٩-
على يوسف على	بارى باركر	الهيويلية فى الكون	٢٢٠-
رفعت سلام	جريجورى جوزدانيس	شعرية كفافى	٢٢١-
نسيم مجلى	رونالد جراى	فرائز كافكا	٢٢٢-
السيد محمد نفاذى	ياول فيرابند	العلم فى مجتمع حر	٢٢٣-
منى عبدالظاهر إبراهيم	برانكا ماجاس	دمار يوغسلافيا	٢٢٤-
السيد عبدالظاهر السيد	جابريل جارتيا ماركيت	حكاية غريق (رواية)	٢٢٥-
طاهر محمد على البربرى	ديفيد هربت لورانس	أرض المساء وقصائد أخرى	٢٢٦-

- ٢٣٧- المسرح الإسباني في القرن السابع عشر خوسيه ماري ديث يوركي
- ٢٣٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن چانيت وولف
- ٢٣٩- مازق البطل الوحيد نورمان كيچان
- ٢٣٠- عن الذباب والفئران والبشر فرانسواز چاكوب
- ٢٣١- الرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية) خايمي سالوم بيدال
- ٢٣٢- ما بعد المعلومات توم ستونير
- ٢٣٣- فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي آرثر هيرمان
- ٢٣٤- الإسلام في السودان ج. سبنسر تريمينجهام
- ٢٣٥- ديوان شمس تبریزی (ج١) مولانا جلال الدين الرومي
- ٢٣٦- الولاية ميشيل شودكيفيتش
- ٢٣٧- مصر أرض الوادي رويين فيدين
- ٢٣٨- العولة والتحرير تقرير لمنظمة الأنكتاد
- ٢٣٩- العربي في الأدب الإسرائيلي جيل رازمان - رايوخ
- ٢٤٠- الإسلام والغرب وإمكانية الحوار كاي حافظ
- ٢٤١- في انتظار البرابرة (رواية) ج. م. كوتزي
- ٢٤٢- سبعة أنماط من الغموض وليم إميسون
- ٢٤٣- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١) ليفي بروفنسال
- ٢٤٤- الغليان (رواية) لاورا إسكيبييل
- ٢٤٥- نساء مقاتلات إليزابيتا آديس وآخرون
- ٢٤٦- مختارات قصصية چابرييل چارثيا ماركيت
- ٢٤٧- الثقافة الجماهيرية والحدثة في مصر والتر أرمبرست
- ٢٤٨- حقول عدن الخضراء (مسرحية) أنطونيو جالا
- ٢٤٩- لغة التمزق (شعر) دراجو شتامبوك
- ٢٥٠- علم اجتماع العلوم دومنيك فينك
- ٢٥١- موسوعة علم الاجتماع (ج٢) جوزبون مارشال
- ٢٥٢- رائدات الحركة النسوية المصرية مارجو بدران
- ٢٥٣- تاريخ مصر الفاطمية ل. أ. سيمينوفا
- ٢٥٤- أقدم لك: الفلسفة ديف روينسون وجودي جروفز
- ٢٥٥- أقدم لك: أفلاطون ديف روينسون وجودي جروفز
- ٢٥٦- أقدم لك: ديكاريت ديف روينسون وكريس جارات
- ٢٥٧- تاريخ الفلسفة الحديثة وليم كلى رايت
- ٢٥٨- الفجر سير أنجوس فريزد
- ٢٥٩- مختارات من الشعر الأرمني عبر العصور نخبة
- ٢٦٠- موسوعة علم الاجتماع (ج٣) جوزبون مارشال
- ٢٦١- رحلة في فكر زكي نجيب محمود زكي نجيب محمود
- ٢٦٢- مدينة المعجزات (رواية) إنوارو مندوتا
- ٢٦٣- الكشف عن حافة الزمن چون جرين
- ٢٦٤- إبداعات شعرية مترجمة هوراس وشلي
- السيد عبدالظاهر عبدالله
- ماری تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
- أمير إبراهيم العمري
- مصطفى إبراهيم فهمي
- جمال عبدالرحمن
- مصطفى إبراهيم فهمي
- طلعت الشايب
- فؤاد محمد عكود
- إبراهيم الدسوقي شتا
- أحمد الطيب
- عنايات حسين طلعت
- ياسر محمد جادالله وعربي مدبولي أحمد
- نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
- صلاح محبوب إدريس
- ابتهام عبدالله
- صبري محمد حسن
- بإشراف: صلاح فضل
- نادية جمال الدين محمد
- توفيق على منصور
- على إبراهيم منوفي
- محمد طارق الشرفاوي
- عبداللطيف عبدالعليم
- رفعت سلام
- ماجدة محسن أباطة
- بإشراف: محمد الجوهري
- علي بدران
- حسن بيومي
- إمام عبد الفتاح إمام
- إمام عبد الفتاح إمام
- إمام عبد الفتاح إمام
- محمود سيد أحمد
- عبادة كحيلة
- فاروجان كازانچيان
- بإشراف: محمد الجوهري
- إمام عبد الفتاح إمام
- محمد أبو العطا
- علي يوسف علي
- لويس عوض

روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض	٢٦٥
مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمعظم على	٢٦٦
فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عروكي	٢٦٧
ديوان شمس تبريزي (ج٢)	مولانا جلال الدين الرومي	إبراهيم الدسوقي شتا	٢٦٨
وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج١)	وليم جيفور بالجريف	صبري محمد حسن	٢٦٩
وسط الجزير العربية وشرقها (ج٢)	وليم جيفور بالجريف	صبري محمد حسن	٢٧٠
الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سي. باترسون	شوقي جلال	٢٧١
الاديرة الأثرية في مصر	سي. سي. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم	٢٧٢
الاصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابي في مصر	جوان كول	عنان الشهابي	٢٧٣
السيدة باربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود علي مكي	٢٧٤
س. س. البورت شاعرًا ونالغًا وكاتبًا مسرحيًا	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد	٢٧٥
فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التمساني	٢٧٦
الحيئات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزي	٢٧٧
الديابات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله	٢٧٨
الحرب الباردة الثقافية	ف. س. سوندرز	طلعت الشايب	٢٧٩
الأم واللصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد إبراهيم	٢٨٠
الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الحفناوي	٢٨١
طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس رولبرت	سمير حنا صادق	٢٨٢
السهل يجترق وقصص أخرى	خوان رولفو	علي عبد الرعوف البمبي	٢٨٣
هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوريبنديس	أحمد عثمان	٢٨٤
رحلة خوجة حسن نظامي الدهلوي	حسن نظامي الدهلوي	سمير عبد الحميد إبراهيم	٢٨٥
سياحت نامه إبراهيم بك (ج٣)	زين العابدين المراغي	محمود علاوي	٢٨٦
الثقافة والعولة والنظام العالمي	أنتوني كنج	محمد يحيى وآخرون	٢٨٧
الفن الروائي	ديفيد لودج	ماهر البطوطي	٢٨٨
ديوان منوچهری دامغانی	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمعظم	٢٨٩
علم اللغة والترجمة	چورچ مونان	أحمد زكريا إبراهيم	٢٩٠
تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج١)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر	٢٩١
تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج٢)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر	٢٩٢
مقدمة للأدب العربي	روچر آلن	مجدى توفيق وآخرون	٢٩٣
فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت	٢٩٤
سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل وبيل موريز	بدر الديب	٢٩٥
مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوي	٢٩٦
فن التحويل اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازي	ماجدة محمد أنور	٢٩٧
مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازي السيد	٢٩٨
ثورة في التكنولوجيا الحيوية	جين ماركس	هاشم أحمد محمد	٢٩٩
أسطورة بروتسوس في الأدب الإنجليزي والفرنسي (ج١)	لويس عوض	جمال الجزيري وبها، جامين وإيزابيل كمال	٣٠٠
أسطورة بروتسوس في الأدب الإنجليزي والفرنسي (ج٢)	لويس عوض	جمال الجزيري ومحمد الجندي	٣٠١
أقدم لك: فنجنشتمين	چون فيتون وجودي جروفز	إمام عبد الفتاح إمام	٣٠٢

٣٠٣-	أقدم لك: بوذا	چين هوب ويورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤-	أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥-	الجلد (رواية)	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٣٠٦-	الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ	جان فرانسوا ليوتار	نبيل سعد
٣٠٧-	أقدم لك: الشعور	ديفيد بابينو وهوارد سلينا	محمود مكي
٣٠٨-	أقدم لك: علم الوراثة	ستيف چونز ويورين فان لو	ممنوح عبد المنعم
٣٠٩-	أقدم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيلاتي وأوسكار زاريت	جمال الجزيرى
٣١٠-	أقدم لك: يونج	ماجى هايد ومايكل ماكجنس	محيى الدين مزيد
٣١١-	مقال فى المنهج الفلسفى	ريج كولنجوود	فاطمة إسماعيل
٣١٢-	روح الشعب الأسود	وليم ديبيوس	أسعد حليم
٣١٣-	أمثال فلسطينية (شعر)	خاير بيان	محمد عبدالله الجعيدى
٣١٤-	مارشيل دوشامب: الفن كعدم	چانيس مينيك	هويدا السباعى
٣١٥-	جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو والطاهر لبيب	كاميليا صبحى
٣١٦-	محاكمة سقراط	أى، ف، ستون	نسليم مجلى
٣١٧-	بلا غد	س، شير لايموفا- س، زنيكين	أشرف الصباغ
٣١٨-	الادب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٣١٩-	صور دريدا	جايرى سبيفاك وكريستوفر نوريس	حسام نايل
٣٢٠-	لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٣٢١-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج١)	لبنى برو ثنسال	بإشراف: صلاح فضل
٣٢٢-	وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو يوجين كليناور	خالد مفلح حمزة
٣٢٣-	فن الساتودرا	تراث يوناتى قديم	هانم محمد فوزى
٣٢٤-	اللعب بالنار (رواية)	أشرف أسدى	محمود علاوى
٣٢٥-	عالم الآثار (رواية)	فيليب بوسان	كريستين يوسف
٣٢٦-	المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن صقر
٣٢٧-	مختارات شعرية مترجمة (ج١)	نخبة	توفيق على منصور
٣٢٨-	يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٣٢٩-	رسائل عيد الميلاد (شعر)	تد هيوز	محمد عبد إبراهيم
٣٣٠-	كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	سامى صلاح
٣٣١-	عندما جاء السردين وقصص أخرى	ستيفن جرائ	سامية دياب
٣٣٢-	شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	على إبراهيم منوفى
٣٣٣-	الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٣٣٤-	لقطات من المستقبل	آرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣٥-	عصر الشك: دراسات عن الرواية	ناتالى ساروت	فتحي العشرى
٣٣٦-	متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٣٣٧-	فلسفة الولاء	چوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٣٣٨-	نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوى
٣٣٩-	تاريخ الأدب فى إيران (ج٣)	إلوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٤٠-	اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربروجل	فخرى لبيب

٣٤١-	قصائد من رلكه (شعر)	راينر ماريا ريلكه	حسن حلمي
٣٤٢-	سلامان وابسال (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامي	عبد العزيز يقوش
٣٤٣-	العالم البرجوازي الزائل (رواية)	نادين جورديمر	سمير عبد ربه
٣٤٤-	الموت فى الشمس (رواية)	بيتر بالانجيو	سمير عبد ربه
٣٤٥-	الركض خلف الزمان (شعر)	پونه ندائى	يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦-	سحر مصر	رشاد رشدى	جمال الجزيرى
٣٤٧-	الصبية الطائشون (رواية)	چان كوكتو	بكر الطول
٣٤٨-	المتصوفة الاولين فى الادب التركى (ج١)	محمد فؤاد كوبرلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٤٩-	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	آرثر والدهورن وآخرون	أحمد عمر شاهين
٣٥٠-	بانوراما الحياة السياحية	مجموعة من المؤلفين	عطية شحاتة
٣٥١-	مبادئ المنطق	چوزايا رويس	أحمد الانصارى
٣٥٢-	قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٣٥٣-	الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية	باسيليو بابون مالونادو	على إبراهيم منوفى
٣٥٤-	الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية	باسيليو بابون مالونادو	على إبراهيم منوفى
٣٥٥-	التيارات السياسية فى إيران المعاصرة	هچت مرتجى	محمود علاوى
٣٥٦-	الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعى
٣٥٧-	متون هرمس	تيموثى فريك وبيتر غاندى	عمر الفاروق عمر
٣٥٨-	أمثال الهوسا العامة	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٣٥٩-	محاورة بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشاوى
٣٦٠-	أنثروبولوجيا اللغة	أندريه چاكوب ونويلا باركان	لىلى الشربيني
٣٦١-	التصحّر: التهديد والمواجهة	آلان جرينجر	عاطف معتمد وآمال شاوور
٣٦٢-	تلميذ بابنبرج (رواية)	هاينرش شيبورل	سيد أحمد فتح الله
٣٦٣-	حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد چيبسون	صبرى محمد حسن
٣٦٤-	حادثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٣٦٥-	سأم باريس (شعر)	شارل بودلير	محمد أحمد محمد
٣٦٦-	نساء يركضن مع الذئب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٣٦٧-	القلم الجريء	مجموعة من المؤلفين	البراق عبدالهادى رضا
٣٦٨-	المصطلح السردى: معجم مصطلحات	چيرالد پرنس	عابد خزندار
٣٦٩-	المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٣٧٠-	الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كلير لا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٣٧١-	المتصوفة الاولين فى الادب التركى (ج٢)	محمد فؤاد كوبرلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٧٢-	عاش الشباب (رواية)	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٣٧٣-	كيف تعد رسالة دكتوراه	أوميرتو إيكو	على إبراهيم منوفى
٣٧٤-	اليوم السادس (رواية)	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٣٧٥-	الخلود (رواية)	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٣٧٦-	الغضب وأحلام الستين (مسرحيات)	چان أنوى وآخرون	إدوار الخراط
٣٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (ج٤)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٧٨-	المسافر (شعر)	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج

جمال عبدالرحمن	سنبل باث	٣٧٩- ملك في الحديقة (رواية)
شيرين عبدالسلام	جونتر جراس	٣٨٠- حديث عن الخسارة
رانيا إبراهيم يوسف	ر. ل. تراسك	٣٨١- أساسيات اللغة
أحمد محمد نادى	بهاء الدين محمد اسفنديار	٣٨٢- تاريخ طبرستان
سمير عبدالحميد إبراهيم	محمد إقبال	٣٨٣- هدية الحجاز (شعر)
إيزابيل كمال	سوزان إنجيل	٣٨٤- القصص التي يحكيها الأطفال
يوسف عبدالفتاح فرج	محمد على بهزادراد	٣٨٥- مشترى العشق (رواية)
ريهام حسين إبراهيم	جانيت تود	٣٨٦- دفعا عن التاريخ الأدبي النسوى
بهاء چاهين	چون دن	٣٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر)
محمد علاء الدين منصور	سعدى الشيرازى	٣٨٨- مواظ سعدى الشيرازى (شعر)
سمير عبدالحميد إبراهيم	نخبة	٣٨٩- تفاهم وقصص أخرى
عثمان مصطفى عثمان	إم. في. روبرتس	٣٩٠- الأرضيات والمدن الكبرى
منى الدروبي	مايف بينشى	٣٩١- الحافلة الليكية (رواية)
عبداللطيف عبدالعليم	فرناندو لاجرانجا	٣٩٢- مقامات ورسائل أندلسية
زينب محمود الغصيرى	نوة لويس ماسينيون	٣٩٣- فى قلب الشرق
هاشم أحمد محمد	پول ديفيز	٣٩٤- القوى الأربع الأساسية فى الكون
سليم عبد الأمير حمدان	إسماعيل فصيح	٣٩٥- آلام سيواوش (رواية)
محمود علاوى	تقى نجارى راد	٣٩٦- السافاك
إمام عبدالفتاح إمام	لورانس جين وكيتي شين	٣٩٧- أقدم لك: نيتشه
إمام عبدالفتاح إمام	فيليب تودى وهوارد ريد	٣٩٨- أقدم لك: سارتر
إمام عبدالفتاح إمام	ديفيد ميروفتش وآلن كوركس	٣٩٩- أقدم لك: كامى
باهر الجوهري	ميشائيل إنده	٤٠٠- مومو (رواية)
مدوح عبد المنعم	زيادون ساردر وآخرون	٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات
مدوح عبدالمنعم	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكينج
عماد حسن بكر	تودور شتورم وجوتفرد كولر	٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان)
ظبية خميس	ديفيد إبرام	٤٠٤- تمويذة الحصى
حمادة إبراهيم	أندريه جيد	٤٠٥- إيزابيل (رواية)
جمال عبد الرحمن	مانويلا مانتاناريس	٤٠٦- المستعربون الإسبان فى القرن ١٩
طلعت شاهين	مجموعة من المؤلفين	٤٠٧- الأدب الإسباني المعاصر باقلام كتبه
عنان الشهاوى	چوان فوشركنج	٤٠٨- معجم تاريخ مصر
إلهامى عمارة	برتراند راسل	٤٠٩- انتصار السعادة
الزواوى بغودة	كارل بوبر	٤١٠- خلاصة القرن
أحمد مستجير	چينيفر أكرمان	٤١١- همس من الماضى
بإشراف: صلاح فضل	ليلى بروفنسال	٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ٣)
محمد البخارى	ناظم حكمت	٤١٣- أغنيات المنفى (شعر)
أمل الصبان	باسكال كانوفا	٤١٤- الجمهورية العالمية للآداب
أحمد كامل عبدالرحيم	فريدريش دورينمات	٤١٥- صورة كوكب (مسرحية)
محمد مصطفى بنوى	أ. ا. رتشاردز	٤١٦- مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر

٤١٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٥)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨-	سياسات الزمر الحاكمة في مصر العثمانية	چين هاثاوي	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩-	العصر الذهبي للإسكندرية	جون مارلو	نسيم مجلى
٤٢٠-	مكرو ميجاس (قصة فلسفية)	فولتير	الطيب بن رجب
٤٢١-	الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول	روى متحدة	أشرف كيلانى
٤٢٢-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج١)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣-	إسراءات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤-	لوائح الحق ولوامع العشق (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥-	من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	محمود علاوى
٤٢٦-	الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧-	بانديراس الطاغية (رواية)	باى إنكلان	ثرثيا شلبى
٤٢٨-	الخزائن الخفية	محمد هوتك بن داود خان	محمد أمان صافى
٤٢٩-	أقدم لك: هيجل	ليود سينسر وأندزجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠-	أقدم لك: كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١-	أقدم لك: فوكو	كريس هويوكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢-	أقدم لك: ماكيافللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣-	أقدم لك: جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	حمدي الجابرى
٤٣٤-	أقدم لك: الرومانسية	دونكان هيث وجودى بورهام	عصام حجازى
٤٣٥-	توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زيريج	ناجى رشوان
٤٣٦-	تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كولستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧-	رحالة هندي في بلاد الشرق العربى	شبللى النعمانى	جلال الحفناوى
٤٣٨-	بطلات وضحايا	إيمان هنياء الدين بيجرس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩-	موت المرابى (رواية)	صدر الدين عينى	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠-	قواعد اللهجات العربية الحديثة	كرستن بروستاد	محمد طارق الشرفاوى
٤٤١-	رب الأشياء الصغيرة (رواية)	أرون داتى بوى	فخرى لبيب
٤٤٢-	حتشبسوت: المرأة الفرعونية	فوزية أسعد	ماهر جويجاتى
٤٤٣-	اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها	كيس فرستينغ	محمد طارق الشرفاوى
٤٤٤-	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علمانى
٤٤٥-	حول وزن الشعر	پروين ناثل خانلرى	محمد محمد يونس
٤٤٦-	التحالف الأسود	الكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧-	ملحة السيد	تراث شعبى إسبانى	الطاهر أحمد مكى
٤٤٨-	الفلاحون (ميراث الترجمة)	الاب عيروط	مضى الدين اللبان ووليم داوود مرقس
٤٤٩-	أقدم لك: الحركة النسوية	نخبة	جمال الجزيرى
٤٥٠-	أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية	صوفيا فوكا وريبيكا رايت	جمال الجزيرى
٤٥١-	أقدم لك: الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن وجورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢-	أقدم لك: لينين والثورة الروسية	ريتشارد إيجينانزى وأوسكار زاريت	محيى الدين مزيد
٤٥٣-	القاهرة: إقامة مدينة حديثة	چان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤-	خمسون عاماً من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل

٤٥٥- تاريخ الفلسفة الحديثة (مجموعه)	فردريك كويلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦- لا تنسنى (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧- النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان مولر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨- الموريكيون الأنداسيون	مرثيديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩- نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠- أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١- أقدم لك: لكأن	داريان ليدر وجردى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢- طه حسين من الأزهر إلى السوريين	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣- الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤- ديمقراطية للقلّة	مايكل بارنتى	حصّة إبراهيم المنيف
٤٦٥- قصص اليهود	لويس جزييرج	جمال الرفاعى
٤٦٦- حكايات حب ويطولات فرعونية	فيولين فانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧- التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفين ديلو	ربيع وهبة
٤٦٨- روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩- جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠- الأراضي والجودة البيئية	جارى م. بيرزنسكى وآخرون	محمد السيد الننة
٤٧١- رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرزاق إبراهيم
٤٧٢- دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثريانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٣- دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثريانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٤- الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥- صوت مصر: أم كلثوم	فرچينيا دانيلسون	عادل هلال غنانى
٤٧٦- أرض العجايب بعيدة: بيرم التونسي	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧- تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨- الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لي شى دونج	عبد العزيز حمدي
٤٧٩- المقهى (مسرحية)	لاي شيه	عبد العزيز حمدي
٤٨٠- تساي ون جى (مسرحية)	كو موروا	عبد العزيز حمدي
٤٨١- بردة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير چاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣- النسوية وما بعد النسوية	سارة چاميل	أحمد الشامى
٤٨٤- جمالية التلقى	هانس رويبرت يابوس	رشيد بنحدو
٤٨٥- التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦- الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحميد عبدالغنى رجب
٤٨٧- الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبابدى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨- الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩- هُسرل: الفلسفة علماً دقيقاً	إدموند هُسرل	محمود رجب
٤٩٠- أسرار البيغاء	محمد قادري	عبد الوهاب علوب
٤٩١- نصوص قصصية من روائع الألب الألباني	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢- محمد على مؤسس مصر الحديثة	چى فارچيت	محمد رفعت عواد

خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع	٤٩٣-
كتاب الموتى: الخروج في النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيغى	٤٩٤-
اللوى	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصرى	٤٩٥-
الحكم والسياسة فى أفريقيا (ج١)	إكرانو بانولى	مجموعة من المترجمين	٤٩٦-
الطمانية والنوع فى الشرق الأوسط	نادية العلى	مصطفى رياض	٤٩٧-
النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر وماجريت مريودز	أحمد على بدوى	٤٩٨-
تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء	٤٩٩-
فى طفولتى. دراسة فى السيرة الذاتية العربية	نتيژ روىكى	طلعت الشايب	٥٠٠-
تاريخ النساء فى الغرب (ج١)	أرثر جولد هامر	سحر فراج	٥٠١-
أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال	٥٠٢-
مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبدالمنعم	٥٠٣-
كتابات أساسية (ج١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق	٥٠٤-
كتابات أساسية (ج٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق	٥٠٥-
ربما كان قديساً (رواية)	آن تيلر	عبد الحميد فهمى الجمال	٥٠٦-
سيدة الماضى الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقى فهمى	٥٠٧-
المولوية بعد جلال الدين الرومى	عبد الباقي جليبنارلى	عبد الله أحمد إبراهيم	٥٠٨-
الفكر والإحسان فى عصر سلاطين المماليك	آدم صبرة	قاسم عبده قاسم	٥٠٩-
الأرملة الماكرة (مسرحية)	كارلو جولدونى	عبد الرزاق عيد	٥١٠-
كوكب مرقع (رواية)	آن تيلر	عبد الحميد فهمى الجمال	٥١١-
كتابة النقد السينمائى	تيموثى كوريجان	جمال عبد الناصر	٥١٢-
العلم الجسور	تيد أنتن	مصطفى إبراهيم فهمى	٥١٣-
مدخل إلى النظرية الأدبية	چونثان كوار	مصطفى بهيوى عبد السلام	٥١٤-
من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطى دوجلاس	فدوى مالطى دوجلاس	٥١٥-
إرادة الإنسان فى علاج الإدمان	أرنولد واشنطن ودونا باوندى	صبرى محمد حسن	٥١٦-
نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم	٥١٧-
استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد	٥١٨-
محاضرات فى المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الانصارى	٥١٩-
البلغ الفرنسى بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	أمل الصبان	٥٢٠-
قاموس تراجم مصر الحديثة	آرثر جولد سميث	عبد الوهاب بكر	٥٢١-
إسبانيا فى تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منوفى	٥٢٢-
الفن الطليطلى الإسلامى والمذجن	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى	٥٢٣-
الملك لير (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى	٥٢٤-
موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى	دنيس چونسون	نادية رفعت	٥٢٥-
أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كروول ووليم رانكين	محى الدين مزيد	٥٢٦-
أقدم لك: كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	جمال الجزيرى	٥٢٧-
أقدم لك: تروتسكى والماركسية	طارق على وفل إيفانز	جمال الجزيرى	٥٢٨-
بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى	محمد إقبال	حازم محفوظ	٥٢٩-
مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه چينو	عمر الفاروق عمر	٥٣٠-

صفاة فتحى	چاك دريدا	٥٣١- ما الذى حدثَ فى «حدث» ١١ سبتمبر؟
بشير السباعى	هنرى لورنس	٥٣٢- المغامرُ والمستشرق
محمد طارق الشراوى	سوزان جاس	٥٣٣- تعلُّم اللغة الثانية
حمادة إبراهيم	سيفرين لايلا	٥٣٤- الإسلاميون الجزائريون
عبدالعزیز بقوش	نظامى الكنجوى	٥٣٥- مخزن الأسرار (شعر)
شوقى جلال	صمويل منتجتون ولورانس هاريزون	٥٣٦- الثقافات وقيم التقدم
عبدالفار مكارى	نخبة	٥٣٧- للحب والحرية (شعر)
محمد الحيدى	كيت دانيلز	٥٣٨- النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى
محسن مصيلحي	كاريل تشرشل	٥٣٩- خمس مسرحيات قصيرة
رؤف عباس	السير رونالد ستورس	٥٤٠- توجهات بريطانية - شرقية
مروة رزق	خوان خوسيه مياس	٥٤١- هى تشيل وهافوس أخرى
نعيم عطية	نخبة	٥٤٢- قصص مخفأة من الأدب اليونانى الحديث
وفاء عبدالقادر	پاتريك بروجان وكريس جرات	٥٤٣- أقدم لك: السياسة الأمريكية
حمدى الجابرى	روبرت هنشل وآخرون	٥٤٤- أقدم لك: ميلانى كلابين
عزت عامر	فرانسيس كريك	٥٤٥- يا له من سباق محموم
توفيق على منصور	ت. ب. وايزمان	٥٤٦- ريموس
جمال الجزيرى	فيليب تودى وأن كورس	٥٤٧- أقدم لك: بارت
حمدى الجابرى	ريتشارد أوزبين ويورن فان لون	٥٤٨- أقدم لك: علم الاجتماع
جمال الجزيرى	بول كويلى ولينتا جانز	٥٤٩- أقدم لك: علم العلامات
حمدى الجابرى	نيك جروم وبيرو	٥٥٠- أقدم لك: شكسبير
سمحة الخولى	سايمون ماندى	٥٥١- الموسيقى والعولة
على عبد الرؤوف البمبى	ميجيل دى ثريانتس	٥٥٢- قصص مثالية
رجاء ياقوت	دانيال لوفرس	٥٥٣- مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر
عبدالسميع عمر زين الدين	عفاف لطفى السيد مارسوه	٥٥٤- مصر فى عهد محمد على
أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالى	أناتولى أوتكين	٥٥٥- الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين
حمدى الجابرى	كريس هوروكس وزيدان جيفتك	٥٥٦- أقدم لك: جان بودريار
إمام عبدالفتاح إمام	ستوارت هود وجراهام كرولى	٥٥٧- أقدم لك: الماركيز دى ساد
إمام عبدالفتاح إمام	زيودين ساردارويورين فان لون	٥٥٨- أقدم لك: الدراسات الثقافية
عبدالحى أحمد سالم	تشا تشاجى	٥٥٩- الماس الزائف (رواية)
جلال السعيد الحفناوى	محمد إقبال	٥٦٠- صلصلة الجرس (شعر)
جلال السعيد الحفناوى	محمد إقبال	٥٦١- جناح جبريل (شعر)
عزت عامر	كارل ساجان	٥٦٢- بلايين وبلايين
صبرى محمدى التهامى	خايننتو بينابينتى	٥٦٣- ورود الخريف (مسرحية)
صبرى محمدى التهامى	خايننتو بينابينتى	٥٦٤- عُش الغرب (مسرحية)
أحمد عبدالحميد أحمد	ديبورا ج. جيرنر	٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر
على السيد على	موريس بيشوب	٥٦٦- تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى
إبراهيم سلامة إبراهيم	مايكل رايس	٥٦٧- الوطن المقتضب
عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر	٥٦٨- الأصولى فى الرواية

٥٦٩-	موقع الثقافة	هومي بابا	ثائر ديب
٥٧٠-	دول الخليج الفارسي	سير روبرت هاي	يوسف الشاروني
٥٧١-	تاريخ النقد الإشباني المعاصر	إيميليا دي ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢-	الطب في زمن الفراغة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣-	أقدم لك: فرويد	ريتشارد أيجاناس وأسكار زارتي	جمال الجزيري
٥٧٤-	مصر القديمة في عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعي
٥٧٥-	الاقتصاد السياسي للعولة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦-	فكر ثريانتس	أمریکو كاسترو	ناهد العشري محمد
٥٧٧-	مغامرات بينوكيو	كارلو كولودي	محمد قدری عمارة
٥٧٨-	الجماليات عند كيتس وهنت	أيومي ميزوكوشي	محمد إبراهيم وعصام عبد الروف .
٥٧٩-	أقدم لك: تشومسكي	چون ماهر وچودی جرونز	محیی الدين مزید
٥٨٠-	دائرة المعارف النولية (مج ١)	چون فيز وپول سيترجز	بإشراف: محمد فتحي عبد الهادي
٥٨١-	الصقي يموتون (رواية)	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢-	مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣-	الجزيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤-	سفر (رواية)	محمود دولت آبادی	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥-	الأمير احتجاج (رواية)	هوشنك كلشيري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦-	السينما العربية والأفريقية	ليزيث مالكموس وروی أرمنز	سهاام عبد السلام
٥٨٧-	تاريخ تطور الفكر الصيني	مجموعة من المؤلفين	عبد العزيز حمدي
٥٨٨-	أمنحوتب الثالث	أنيس كابرول	ماهر جويجاتي
٥٨٩-	تمبكت العجيبة	فيلكس دييوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠-	أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدي عبدالله
٥٩١-	الشاعر والفكر	هوراتيوس	علي عبدالنواب علي وصلاح رمضان السيد
٥٩٢-	الثورة المصرية (ج ١)	محمد صبري السريوني	مجدى عبد الحافظ وعلى كورخان
٥٩٣-	قصائد ساحرة	پول فاليري	بكر الحلو
٥٩٤-	القلب السمين (قصة أطفال)	سوزانا تامارو	أمانى فوزى
٥٩٥-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (ج ٢)	إكوارد بانولى	مجموعة من المترجمين
٥٩٦-	الصحة العقلية فى العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبد الرحيم محمد
٥٩٧-	مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨-	مصر وكتعان وإسرائيل	دونالد رينفورد	بيومى على قنديل
٥٩٩-	فلسفة الشرق	هرداد مهريين	محمود علوى
٦٠٠-	الإسلام فى التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١-	النسوية والمواطنة	ريان فوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلي
٦٠٢-	ليونار: نحو فلسفة ما بعد حداثة	چيس ويامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣-	النقد الثقافي	آرثر أيزنبرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاوييسى
٦٠٤-	الكوارث الطبيعية (مج ١)	پاتريك ل. آبوت	توفيق على منصور
٦٠٥-	مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبروسكى (الصغير)	مصطفى إبراهيم فهمي
٦٠٦-	قصة البردى اليوناني فى مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدنى

٦٠٧-	قلب الجزيرة العربية (ج١)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨-	قلب الجزيرة العربية (ج٢)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩-	الانتخاب الثقافى	أجنر هوج	شوقى جلال
٦١٠-	العمارة المدججة	رفائيل لويث جوشمان	على إبراهيم منوفى
٦١١-	النقد والأيدىولوجية	تيرى إيچلتون	فخرى صالح
٦١٢-	رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣-	السياحة والسياسة	كولين مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤-	بيت الأقصر الكبير (رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥-	عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد من ١٩٩٧ إلى ١٩٩٩	أليس بيسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦-	أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧-	الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨-	نحو مفهوم لانتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩-	مفاتيح أورشلیم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠-	السلام الصليبي	توماش ماستناك	بشير السباعى
٦٢١-	ربايات الخيام (ميراث الترجمة)	عمر الخيام	محمد السباعى
٦٢٢-	أشعار من عالم اسمه الصين	أى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى
٦٢٣-	نوار جحا الإيرانية	سعيد قائمى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤-	شعر المرأة الأفريقية	نخبة	غادة الطوانى
٦٢٥-	الجرح السرى	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦-	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧-	حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨-	أصل الأنواع	تشارلز داروين	مجدى محمود الميحيى
٦٢٩-	قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولا جويات	عزة الخميسى
٦٣٠-	سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١-	مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢-	المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	دولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣-	الحب وفنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤-	مكتبة الإسكندرية	روى ماكرويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥-	التبثيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦-	حج يولنده	جناپ شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧-	مصر الخديوية	ف. روبرت هنتز	بدر الرفاعى
٦٣٨-	الديمقراطية والشعر	روبرت بن وارين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩-	فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠-	ألكسياد	الأميرة أناكومنينا	حسن حبشى
٦٤١-	برتراند رسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢-	أقدم لك: داروين والتطور	جوناثان ميلر وبورين فان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣-	سفرنامه حجاز (شعر)	عبد الماجد الدرايادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤-	العلوم عند المسلمين	هوارد د. تيرنر	فتح الله الشينخ

٦٤٥-	السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية	تشارلز كجلي وبيرجين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦-	قصة الثورة الإيرانية	سبهر ذبيح	عبد الوهاب علوب
٦٤٧-	رسائل من مصر	چون نينيه	فتحى العشرى
٦٤٨-	بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩-	الخوف وقصص خرافية أخرى	چى دى موياسان	سحر يوسف
٦٥٠-	الوالة والسلطة والسياسة في الشرق الأوسط	روجر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١-	ديليسييس الذى لا نعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبان
٦٥٢-	آلهة مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣-	مدرسة الطفلة (مسرحية)	إيريش كستندر	سمير جريس
٦٥٤-	أساطير شعبية من أويزيكستان (ج١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسي
٦٥٥-	أساطير وآلهة	إيزابيل فراانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر مله
٦٥٦-	خبز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيات)	ألفونسو ساسترى	ممدوح البستاوى
٦٥٧-	محاكم التفتيش والموريسكيون	مرثيديس غارثيا أرينال	خالد عباس
٦٥٨-	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩-	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبد اللطيف عبدالطيم
٦٦٠-	نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفيلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١-	روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى
٦٦٢-	رحلة إلى الجذور	داسو سالدنيار	صبرى التهامى
٦٦٣-	امرأة عادية	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
٦٦٤-	الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان وإنا راي هارك	عصام زكريا
٦٦٥-	عوالم أخرى	بول دافيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦-	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	ولفجانج آتش كليمن	جمال عبد القاهر وسمحت الجيار وجمال جاد الرب
٦٦٧-	الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	ألفن جولدنر	على ليلة
٦٦٨-	ثقافات العولة	فريدريك چيمسون وماساو ميوشى	لىلى الجبالى
٦٦٩-	ثلاث مسرحيات	رول شوينكا	نسيم مجلى
٦٧٠-	أشعار جوستاف أدولفو	جوستاف أدولفو بكر	ماهر البطوطى
٦٧١-	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	چيمس بولدوين	على عبدالأمير صالح
٦٧٢-	مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال	نخبة	إبتهاال سالم
٦٧٣-	ضرب الكلم (شعر)	محمد إقبال	جلال الحفناوى
٦٧٤-	ديوان الإمام الخمينى	آية الله العظمى الخمينى	محمد علاء الدين منصور
٦٧٥-	أثينا السوداء (ج٢، ج١)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٦-	أثينا السوداء (ج٢، ج١)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (ج١ ، ج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٨-	تاريخ الأدب فى إيران (ج١ ، ج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٩-	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	وليام شكسبير	توفيق على منصور
٦٨٠-	المدينة الفاضلة (ميراث الترجمة)	كارل ل. بيكر	محمد شفيق غريال
٦٨١-	هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	ستانلى فش	أحمد الشيعمى
٦٨٢-	نجوم خطر التجوال الجديد (رواية)	بن أوكرى	صبرى محمد حسن

صبرى محمد حسن	تى. م. ألوگو	سكين واحد لكل رجل (رواية)	٦٨٣-
رزق أحمد بهنسى	أوراثيو كيروجبا	الأعمال القصصية الكاملة (أنا كندا) (ج١)	٦٨٤-
رزق أحمد بهنسى	أوراثيو كيروجبا	الأعمال القصصية الكاملة (المصمراء) (ج٢)	٦٨٥-
سمر ثوفيق	ماكسين هونج كنجستون	امراة محاربة (رواية)	٦٨٦-
ماجدة العنانى	فتانة حاج سيد جوادى	محبوبة (رواية)	٦٨٧-
فتح الله الشيخ وأحمد السماحى	فيليب م. دوبر وريتشارد أ. موار	الانفجارات الثلاثة العظمى	٦٨٨-
هنا عبد الفتاح	تادووش روجيفيتش	الملف (مسرحية)	٦٨٩-
رمسيس عوض	(مختارات)	محاكم التفتيش فى فرنسا	٦٩٠-
رمسيس عوض	(مختارات)	ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	٦٩١-
حمدي الجابرى	ريتشارد أيجانسى وأوسكار زاريت	أقدم لك: الوجودية	٦٩٢-
جمال الجزيرى	حاتيم برشيت وآخرون	أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة)	٦٩٣-
حمدي الجابرى	جيف كوليز وييل ماييلين	أقدم لك: دريدا	٦٩٤-
إمام عبد الفتاح	ديف روينسون وچودى جروف	أقدم لك: رسل	٦٩٥-
إمام عبد الفتاح	ديف روينسون وأوسكار زاريت	أقدم لك: روسو	٦٩٦-
إمام عبد الفتاح	روبرت ودفين وچودى جروف	أقدم لك: أرسطو	٦٩٧-
إمام عبد الفتاح	ليود سينسر وأندريجي كروز	أقدم لك: عصر التنوير	٦٩٨-
جمال الجزيرى	إيفان وارد وأوسكار زاريت	أقدم لك: التحليل النفسى	٦٩٩-
بسمه عبدالرحمن	ماريو بارجاس يوسا	الكاتب وواقعه	٧٠٠-
منى البرنس	وليم رود فيليان	الذاكرة والحدأة	٧٠١-
عبد العزيز فهمى	جوستينيان	موتة جريستيان فى الله اليونانى (ميراث الترجمة)	٧٠٢-
أمين الشواربى	إدوارد جرانفيل براون	تاريخ الأدب فى إيران (ج٢)	٧٠٣-
محمد علاء الدين منصور وآخرون	مولانا جلال الدين الرومى	فيه ما فيه	٧٠٤-
عبدالصميد مذكور	الإمام الغزالى	فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	٧٠٥-
عزت عامر	چونسون ف. يان	الشفرة الوراثية وكتاب التحولات	٧٠٦-
وفاء عبدالقادر	هوارد كاليجل وآخرون	أقدم لك: القائل بنيامين	٧٠٧-
رويف عباس	دونالد مالكولم ريد	قراعة من؟	٧٠٨-
عادل نجيب بشرى	ألفريد أدلر	معنى الحياة	٧٠٩-
لدعاء محمد الخطيب	إيان هاتشبائى وجوموران - إليس	الأطفال والتكنولوجيا والثقافة	٧١٠-
هنا عبد الفتاح	ميرزا محمد هادى رسوا	درة التاج	٧١١-
سليمان البستاني	هوميروس	الإلياذة (ج١) (ميراث الترجمة)	٧١٢-
سليمان البستاني	هوميروس	الإلياذة (ج٢) (ميراث الترجمة)	٧١٣-
حنا صاوه	لامنيه	حديث القلوب (ميراث الترجمة)	٧١٤-
أحمد فتحى زغلول	إدمون ديمولان	سر تقدم الإنكليز السكسونيين (ميراث الترجمة)	٧١٥-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٢)	٧١٦-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٢)	٧١٧-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٣)	٧١٨-
جميلة كامل	م. جولدبرج	مسرح الأطفال: فلسفة وطريقة	٧١٩-
على شعبان وأحمد الخطيب	دونام جونسون	مدخل إلى البحث فى تعلم اللغة الثانية	٧٢٠-

٧٢١-	فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى ليبى عبد الفتى
٧٢٢-	الصفحة وقصص أخرى	يشار كمال	الصفصافى أحمد القطورى
٧٢٣-	تحديات ما بعد الصهيونية	إفرايم نيمنى	أحمد ثابت
٧٢٤-	اليسار الفرويدى	بول روبنسون	عبد الرىس
٧٢٥-	الاضطراب النفسى	جون فيتكس	مى مقلد
٧٢٦-	الموريكيون فى المغرب	غييرمو غوثاليس بوستو	مروة محمد إبراهيم
٧٢٧-	حلم البحر (رواية)	باچين	وحيد السعيد
٧٢٨-	العولة: تدمير العمالة والنمو	موريس آليه	أميرة جمعة
٧٢٩-	الثورة الإسلامية فى إيران	صادق زيباكلام	هويدا عزت
٧٣٠-	حكايات من السهول الأفريقية	آن جاتى	عزت عامر
٧٣١-	النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف	مجموعة من المؤلفين	محمد قدرى عمارة
٧٣٢-	قصص بسيطة (رواية)	إنجو شولتسه	سمير جريس
٧٣٣-	مأساة عطيل (مسرحية)	وليم شيكسبير	محمد مصطفى بدرى
٧٣٤-	بونابرت فى الشرق الإسلامى	أحمد يوسف	أمل الصبان
٧٣٥-	فن السيرة فى العربية	مايكل كوبرسون	محمود محمد مكى
٧٣٦-	التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج١)	هوارد زن	شعبان مكارى
٧٣٧-	الكوارث الطبيعية (مج٢)	پاتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٧٣٨-	نمشق من مصر ما قبل التاريخ إلى الدولة الملكية	جيرار دى چورج	محمد عواد
٧٣٩-	نمشق من الإمبراطورية العثمانية حتى الوات الحاضر	جيرار دى چورج	محمد عواد
٧٤٠-	خطابات السلطة	بارى هندس	مرفت ياقوت
٧٤١-	الإسلام وأزمة العصر	برنارد لويس	أحمد هيكى
٧٤٢-	أرض حارة	خوسيه لاكواردا	رزق بهنسى
٧٤٣-	الثقافة: منظور داروينى	روبرت أونجر	شوقى جلال
٧٤٤-	ديوان الأسرار والرموز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبد الحميد
٧٤٥-	المآثر السلطانية	بيك الدنبلى	محمد أبو زيد
٧٤٦-	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج١)	چوزيف أ. شومبيتر	حسن النعيمى
٧٤٧-	الاستعارة فى لغة السينما	تريفلور وايتوك	إيمان عبد العزيز
٧٤٨-	تدمير النظام العالمى	فرانسيس بويل	سمير كريم
٧٤٩-	إيكولوجيا لغات العالم	ل.ج. كالفيه	باتسى جمال الدين
٧٥٠-	الإلياذة	هوميروس	بإشراف: أحمد عثمان
٧٥١-	الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى	نخبة	علاء السباعى
٧٥٢-	ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف	جمال قارصلى	نعر عازورى
٧٥٣-	التنمية والقيم	إسماعيل سراج الدين وآخرون	محسن يوسف
٧٥٤-	الشرق والغرب	أنا مارى شيمى	عبد السلام حيدر
٧٥٥-	تاريخ الشعر الإسباني خلال القرن العشرين	أندرو ب. ديبكى	على إبراهيم منوفى
٧٥٦-	ذات العيون الساحرة	إنريكي خاردييل بونثيلا	خالد محمد عباس
٧٥٧-	تجارة مكة	پاتريشيا كرون	آمال الروبى
٧٥٨-	الإحساس بالعولة	بروس روبنز	عاطف عبد الحميد

جلال الحفناوى	مولوى سيد محمد	النثر الأردى	٧٥٩-
السيد الأسود	السيد الأسود	الدين والتصور الشعبى للكون	٧٦٠-
فاطمة ناعوت	فيرجينيا وولف	جيوب مثقلة بالحجارة (رواية)	٧٦١-
عبدالعال صالح	ماريا سوليداد	المسلم عدواً وصديقاً	٧٦٢-
نجوى عمر	أنريكو بيا	الحياة فى مصر	٧٦٣-
حازم محفوظ	غالب الدهلوى	ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل)	٧٦٤-
حازم محفوظ	خواجه مير درد الدهلوى	ديوان خواجه الدهلوى (شعر تصوف)	٧٦٥-
غازى برو خليل أحمد خليل	تيرى هنتش	الشرق المتخيل	٧٦٦-
غازى برو	نسيب سمير الحسينى	الغرب المتخيل	٧٦٧-
محمود فهمى حجازى	محمود فهمى حجازى	حوار الثقافات	٧٦٨-
رندا النشار وضياء زاهر	فريدريك هتمان	أدباء أحياء	٧٦٩-
صبرى التهامى	بينيتو بيريث جالدوس	السيدة بيرفيكتا	٧٧٠-
صبرى التهامى	ريكاردو جويرةالديس	السيد سيجوندو سوميرا	٧٧١-
محسن مصيلحى	إليزابيث رايت	بريخت ما بعد الحداثة	٧٧٢-
بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى	جون فيزر وپول ستيرجز	دائرة المعارف الدولية (ج٢)	٧٧٣-
حسن عبد ربه المصرى	مجموعة من المؤلفين	الديمقراطية الأمريكية: التاريخ والمركزات	٧٧٤-
جلال الحفناوى	نذير أحمد الدهلوى	مرآة العروس	٧٧٥-
محمد محمد يونس	فريد الدين العطار	منظومة مصيبت نامہ (مج ١)	٧٧٦-
عزت عامر	چيمس ا. ليدسى	الانفجار الأعظم	٧٧٧-
حازم محفوظ	مولانا محمد أحمد ورضا القادري	صفوة المديح	٧٧٨-
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشى	نخبة	خيط العنكبوت وقصص أخرى	٧٧٩-
سمير عبد الحميد إبراهيم	غلام رسول مهر	من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠	٧٨٠-
نبيلة بدران	هدى بدران	الطريق إلى بكين	٧٨١-
جمال عبد المقصود	مارفن كارلسون	المسرح المسكون	٧٨٢-
طلعت السروجى	فليك جورج وپول ويلدنچ	العولة والرعاية الإنسانية	٧٨٣-
جمعة سيد يوسف	ديفيد أ. وولف	الإساءة للطفل	٧٨٤-
سمير حنا صادق	كارل ساجان	تأملات عن تطور ذكاء الإنسان	٧٨٥-
سحر توفيق	مارجريت أتوود	المنذبة (رواية)	٧٨٦-
إناس صادق	جوزيه بوفيه	العودة من فلسطين	٧٨٧-
خالد أبو اليزيد البلتاجى	ميروسلاف فرنر	سر الأهرامات	٧٨٨-
منى الدروبي	هاچين	الانتظار (رواية)	٧٨٩-
جيهان العيسوى	مونيك بونتو	الفرانكفونية العربية	٧٩٠-
ماهر جويجاتى	محمد الشيمى	الطور وعامل الطور فى مصر القديمة	٧٩١-
منى إبراهيم	منى ميخائيل	دراسات حول القصص القصيرة لإبريس ومحموط	٧٩٢-
رؤف وصفى	جون جريفيثس	ثلاث رؤى للمستقبل	٧٩٣-
شعبان مكوى	هوارد زن	التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج٢)	٧٩٤-
على عبد الرؤف البمبى	نخبة	مختارات من الشعر الإسباني (ج١)	٧٩٥-
حمزة المزينى	نعوم تشومسكى	آفاق جديدة فى دراسة اللغة والذهن	٧٩٦-

طلعت شاهين	نخبة	الرؤية في ليلة معتمة (شعر)	٧٩٧-
سميرة أبو الحسن	كاترين جيلارد ودافيد جيلارد	الإرشاد النفسي للأطفال	٧٩٨-
عبد الحميد فهمي الجمال	آن تيلر	سلم السنوات	٧٩٩-
عبد الجواد توفيق	ميشيل ماكارتشي	قضايا في علم اللغة التطبيقي	٨٠٠-
بإشراف: محسن يوسف	تقرير دولي	نحو مستقبل أفضل	٨٠١-
شرين محمود الرفاعي	ماريا سوليداد	مسلمو غرناطة في الآداب الأوروبية	٨٠٢-
عزة الخيمسي	توماس باترسون	التغيير والتنمية في القرن العشرين	٨٠٣-
درويش الحلوجي	دانييل ميرفيليجيه وجان بول ويلام	سوسولوجيا الدين	٨٠٤-
طاهر البربري	كارل إيشيجورد	من لا عزاء لهم (رواية)	٨٠٥-
محمود ماجد	ماجدة بركة	الطبقة العليا المتوسطة	٨٠٦-
خيري نومة	ميريام كوك	يحي حقّي: تشريح لفكر مصري	٨٠٧-
أحمد محمود	ديفيد دابليو ليش	الشرق الأوسط والولايات المتحدة	٨٠٨-
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وجوزيف كروپسي	تاريخ الفلسفة السياسية (ج١)	٨٠٩-
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وجوزيف كروپسي	تاريخ الفلسفة السياسية (ج٢)	٨١٠-
حسن النعيمي	جوزيف أشومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادي (مج٢)	٨١١-
فريد الزاهي	ميشيل ماغيزولي	تأمل العالم: الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية	٨١٢-
نورا أمين	آني إرنو	لم أخرج من ليلى (رواية)	٨١٣-
آمال الروبي	نافثال لويس	الحياة اليومية في مصر الرومانية	٨١٤-
مصطفى ليبب عبد الغني	ه. أ. ولفسون	فلسفة المتكلمين (مج٢)	٨١٥-
بدر الدين عروكي	فيليب روجيه	العدو الأمريكي	٨١٦-
محمد لطفي جمعة	أفلاطون	مائدة أفلاطون: كلام في الحب	٨١٧-
ناصر أحمد وباتسي جمال الدين	أندريه ريمون	العربون والتجار في القرن ١٨ (ج١)	٨١٨-
ناصر أحمد وباتسي جمال الدين	أندريه ريمون	العربون والتجار في القرن ١٨ (ج٢)	٨١٩-
طانيوس أفندي	وليم شكسبير	همت (مسرحية) (ميراث الترجمة)	٨٢٠-
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبد الرحمن الجامي	هفت بيكر (شعر)	٨٢١-
محمد نور الدين عبد المنعم	نخبة	فن الرباعي (شعر)	٨٢٢-
أحمد شافعي	نخبة	وجه أمريكا الأسود (شعر)	٨٢٣-
ربيع مفتاح	دافيد برتش	لغة الدراما	٨٢٤-
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب يوكهارت	مصر النبضة في إيطاليا (ج١) (ميراث الترجمة)	٨٢٥-
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب يوكهارت	مصر النبضة في إيطاليا (ج٢) (ميراث الترجمة)	٨٢٦-
محمد علي فرج	دونالد بيكول وثريا تركي	أهل طبرق: البدر والمستوطنون والذين يقضون العطلة	٨٢٧-
رسميس شحاتة	ألبرت أينشتاين	النظرية النسبية (ميراث الترجمة)	٨٢٨-
مجدى عبد الحافظ	إرنست رينان وجمال الدين الأفغاني	مناظرة حول الإسلام والعلم	٨٢٩-
محمد علاء الدين منصور	حسن كريم بود	رق العشق	٨٣٠-
محمد النادى وعطية عاشور	ألبرت أينشتاين وليوبولد إنفلد	تطور علم الطبيعة (ميراث الترجمة)	٨٣١-
حسن النعيمي	جوزيف أشومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادي (ج٢)	٨٣٢-
محسن الدمرداش	فرنر شميدرس	الفلسفة الألمانية	٨٣٣-
محمد علاء الدين منصور	ذبيح الله صفا	كنز الشعر	٨٣٤-

علاء عزمى	بيتر أوربان	تشيفوف: حياة فى صور	٨٣٥-
ممنوح البستوى	مرثيدس غارثيا	بين الإسلام والغرب	٨٣٦-
على فهمى عبدالسلام	ناتاليا فيكو	عناكب فى الحصيد	٨٣٧-
ابنى صبرى	نعوم تشومسكى	فى تفسير مذهب برش ومقالات أخرى	٨٣٨-
جمال الجزيرى	ستيوارت سين وبيرون فان لون	أقدم لك: النظرية النقدية	٨٣٩-
فوزية حسن	جوتفولد ليسينج	الخواتم الثلاثة	٨٤٠-
محمد مصطفى بلوى	وليم شكسبير	هملت: أمير الدانمارك	٨٤١-
محمد محمد يونس	فريد الدين العطار	منظومة مصيبت نامه (مج٢)	٨٤٢-
محمد علاء الدين منصور	نخبة	من روائع القصيد الفارسي	٨٤٣-
سمير كريم	كريمة كريم	دراسات فى الفقر والعولة	٨٤٤-
طلعت الشايب	نيكولاس جويات	غياب السلام	٨٤٥-
عادل نجيب بشرى	ألفريد أدلر	الطبيعة البشرية	٨٤٦-
أحمد محمود	مايكل ألبرت	الحياة بعد الرأسعالية	٨٤٧-
عبد الهادى أبو ريدة	يوليوس فلهاوزن	تاريخ الدولة العربية (ميراث الترجمة)	٨٤٨-
بدر توفيق	وليم شكسبير	سونيتات شكسبير	٨٤٩-
جابر عصفور	مقالات مختارة	الخيال، الأسلوب، الحداثة	٨٥٠-
يوسف مراد	كلود برنار	الطب التجريبي (ميراث الترجمة)	٨٥١-
مصطفى إبراهيم فهمى	ريتشارد دوكنز	العلم والحقيقة	٨٥٢-
على إبراهيم منوفى	باسيلييو بابون مالدونادو	المعارضة فى الانفس: معارة المدن والحصن (مج١)	٨٥٣-
على إبراهيم منوفى	باسيلييو بابون مالدونادو	المعارضة فى الانفس: معارة المدن والحصن (مج٢)	٨٥٤-
محمد أحمد حمد	جيرارد ستيم	فهم الاستعارة فى الأدب	٨٥٥-
عائشة سويلم	فرانيسكو ماركيت يانو بيانوبا	القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى	٨٥٦-
كامل عويد العامرى	أندريه بريتون	نادچا (رواية)	٨٥٧-
بيومى قنديل	ثيو هرمانز	جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية	٨٥٨-
مصطفى ماهر	إيف شيميل	السياسة فى الشرق القديم	٨٥٩-
عادل صبحى تكلا	فان يملن	مصر وأوروبا	٨٦٠-
محمد الخولى	چين سميث	الإسلام والمسلمون فى أمريكا	٨٦١-
محسن الذمرداش	أرتور شنييتسلر	بيغاء الكاكادو	٨٦٢-
محمد علاء الدين منصور	على أكبر دلفى	لقاء بالشعراء	٨٦٣-
عبد الرحيم الرفاعى	دورين إنجرامز	أوراق فلسطينية	٨٦٤-
شوقى جلال	تيرى إيجلتون	فكرة الثقافة	٨٦٥-
محمد علاء الدين منصور	مجموعة من المؤلفين	رسائل خمس فى الآفاق والآنفس	٨٦٦-
صبرى محمد حسن	ييفيد مايلو	المهمة الاستوائية (رواية)	٨٦٧-
محمد علاء الدين منصور	ساعد باقرى ومحمد رضا محمدى	الشعر الفارسي المعاصر	٨٦٨-
شوقى جلال	روين دونبار وآخرون	تطور الثقافة	٨٦٩-
حمادة إبراهيم	نخبة	عشر مسرحيات (ج١)	٨٧٠-
حمادة إبراهيم	نخبة	عشر مسرحيات (ج٢)	٨٧١-
محسن قرجانى	لاوتسو	كتاب الطائر	٨٧٢-

٨٧٣-	معلمون لمدارس المستقبل	تقرير صادر عن اليونسكو	بهاء شاهين
٨٧٤-	النهر الخالد (مج ١)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
٨٧٥-	النهر الخالد (مج ٢)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
٨٧٦-	دراسات فى الموسيقى الشرقية (ج١)	هنرى جورج فارمر	أمانى المنابى
٨٧٧-	أدب الجدل والدفاع فى العربية	موريتس شتينثيدر	صلاح محجوب
٨٧٨-	ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (ج١، مج١)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
٨٧٩-	ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (ج١، مج٢)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
٨٨٠-	الواحاحات المفقودة	أحمد حسنين بك	عبد الرحمن حجازى وأمير نبیه
٨٨١-	المستغيرون: خذمة وخيانة	جلال آل أحمد	سلوى عباس
٨٨٢-	أغاني شيراز (ج١) (ميراث الترجمة)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
٨٨٣-	أغاني شيراز (ج٢) (ميراث الترجمة)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
٨٨٤-	تعلم الأطفال الصغار	باربرا تيزار ومارتن هيوز	محمد رشدى سالم
٨٨٥-	روح الإرهاب	جان بودريار	بدر عرودىكى
٨٨٦-	الترجمة والإمبراطورية	لوجلاس روبنسون	ثائر ديب
٨٨٧-	غزليات سعدى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٨٨٨-	أزهار مسلك الليل (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت
٨٨٩-	سارتورس (ميراث الترجمة)	وليم فوكنر	ميخائيل رومان
٨٩٠-	منتخبات أشعار فراغى	مخومقلى فراغى	الصفصافى أحمد القطورى
٨٩١-	مفاوضات مع الموتى	مارجريت أتوود	عزة مازن
٨٩٢-	تاريخ المسيحية الشرقية	عزيز سوريال عطية	إسحاق عبيد
٨٩٣-	عبادة الإنسان الحر	برتراند راسل	محمد قدرى عمارة
٨٩٤-	الطريق إلى مكة	محمد أسد	رفعت السيد على
٨٩٥-	وادی الفوضى (رواية)	فريدريش دورينمات	يسرى خيس
٨٩٦-	شعر الضفاف الأخرى	نخبة	زين العابدين فؤاد
٨٩٧-	اختراق الجزيرة العربية	ديفيد جورج هوجارث	صبرى محمد حسن
٨٩٨-	الإسلام والعلم	برويز أمير على	محمود خيال
٨٩٩-	الدبلوماسية الفاعلة	بيتر مارشال	أحمد مختار الجمال
٩٠٠-	تيارات نقدية محدثة	مقالات مختارة	جابر عصفور
٩٠١-	مختارات من شعر لى جاو شينج	لى جاو شينج	عبد العزيز حمدى
٩٠٢-	آلهة مصر القديمة وأساطيرها	روبرت أرنولد	مروة الفقى
٩٠٣-	أفلام ومناهج (مج ١)	بيل نيكولز	حسين بيومى
٩٠٤-	أفلام ومناهج (مج ٢)	بيل نيكولز	حسين بيومى
٩٠٥-	تراث الهند	ج. ث. جارات	جلال السعيد الحفناوى
٩٠٦-	أسس الحوار فى القرآن	هيربرت بوسه	أحمد هويدى
٩٠٧-	آرثر.. متعة الحياة (رواية)	فرانسواز جيرود	فاطمة خليل
٩٠٨-	الحلقة النقدية	ديفيد كوزنز هرى	خالد حامد
٩٠٩-	الفنون والآداب تحت ضغط العولمة	جوست سماريز	طلعت الشايب
٩١٠-	بروميثيوس بلا قيود	دافيد س. ليندس	مى رفعت سلطان

غبار النجوم	جون جريين	عزت عامر
ترجمات يمينى حقى (ج١) (ميراث الترجمة)	روايات مختارة	يحيى حقى
ترجمات يمينى حقى (ج٢) (ميراث الترجمة)	مسرحيات مختارة	يحيى حقى
ترجمات يمينى حقى (ج٣) (ميراث الترجمة)	ديزموند ستيوارت	يحيى حقى
المرأة فى اثينا : الواقع والقانون	روجر چست	منيرة كروان
الجدلية الاجتماعية	أنور عبد الملك	سامية الجندى وعبد العظيم حماد
موسوعة كمبريدج (ج١)	نخبة	إشراف: أحمد عثمان
موسوعة كمبريدج (ج٤)	نخبة	إشراف: فاطمة موسى
موسوعة كمبريدج (ج٩)	نخبة	إشراف: رضوى عاشور
خليل جبران: حياته وعالمه	جين جبران و خليل جبران	فاطمة قنديل
لله الأمر (رواية)	أحمدو كزوما	ثرثيا إقبال
الموريسكيين فى إسبانيا وفى المنفى	ميكل دى إيبالشا	جمال عبد الرحمن
ملحمة حرب الاستقلال (شعر)	ناظم حكمت	محمد حرب
هنتيبسوت: عظمة وسحر وغموض	كريستيان دى روش نوبلكور	فاطمة عبد الله
رئيس الثاني: فرعون المعجزات	كريستيان دى روش نوبلكور	فاطمة عبد الله
تجاليى صحراء الجزيرة العربية (ج٢، ج١)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
تجاليى صحراء الجزيرة العربية (ج٢، ج١)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
سجون الضوء	كيتى فرجسون	عزت عامر
نشأة الإنسان (مج١)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
نشأة الإنسان (مج٢)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
نشأة الإنسان (مج٣)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
حدايق السحر فى دقائق الشعر (ميراث الترجمة)	رشيد الدين العمري	إبراهيم الشواربى
اللاعقلانية الشعرية	كارلوس بوسونيو	على منوفى
محنة الكاتب الأفريقى	تشارلز لارسون	طلعت الشايب
تاريخ الفن الألماني	فولكر جييهارت	علا عادل
بيولوجيا الجحيم	إد ريجيس	أحمد فوزى عبد الحميد
هيا نحكى (قصاص أطفال)	أحمد ندالو	عبدالحى سالم
الانطولوجيا السياسية عند مارتى هيدجر	بيير بورديو	سعيد العلمى
سجن العقل	ستيفن چونسون	أحمد مستجير
اليابان الحديثة: قضايا وآراء	مجموعة مقالات	علاء على زين العابدين
الجماليات لم يولد بعد	آى كوينى أرماء	صبرى محمد حسن
القرن الجديد	إريك هويسنوم	وجيه سمعان عبد المسيح
لقاء فى الظلام	مختارات من القصص الأفريقية	محمد عبد الواحد
الكونتراباص	پاتريك زوسكيند	سمير جريس
أحلام يقظة جوال مفرد (ميراث الترجمة)	چان چاك روسو	ثرثيا نوفيقي
الزار ومظاهره المسرحية فى إثيوبيا	ميثيل ليريس	محمد مهدى قناوى
ماوراء المعنى والحقيقة	برتراند راسل	محمد قدرى عمارة
أفريقيا منذ عام ١٨٠٠	رونالد أوليفر وأنتونى أتمرد	فريد چورج بورى

نافع معلا	أندريه فيش	مقبرة الصدأ	٩٤٩-
منى طلبة وأثر مفليث	چاك ديريدا	فى علم الكتابة	٩٥٠-
عماد حسن بكر	فريدريش دورينعات	الانتهام (رواية)	٩٥١-
نعيمه عبد الجواد	أميرى بركة	العبد ومسرحيات أخرى	٩٥٢-
على عبد الرؤوف البعبي	نخبة من الشعراء	مختارات من الشعر الإيساني (ج٢)	٩٥٣-
عنان الشهابى	فرد لوسون	الأصول الاجتماعية للسياسة التسمية فى عهد محمد على	٩٥٤-
ماجدة أباطة	سيلفيا شيفولو	الطب والأطباء	٩٥٥-
سمير حنا هنادق	أ. ك. ديونى	نعم، ليست لدينا نيوترونات	٩٥٦-
ربيع وهبة	تشارلز تلى	المركات الاجتماعية: (١٧٨٨-٢٠٠٤)	٩٥٧-
صلاح خزين	مريام كوك	أصوات على هامش الحرب	٩٥٨-
وسام محمد جزر	ميفيل أنخيل بونيس	المورييسكيون فى الفكر التاريخى	٩٥٩-
هدى كشروب	الامير عثمان إبراهيم وكارولين وعلى كورخان	محمد على الكبير	٩٦٠-
محمد صقر خفاجة	مختارات من الأدب اليونانى	شعر الرعاة (ميراث الترجمة)	٩٦١-
عادل مصطفى	وليام جيمس إيرل	مدخل إلى الفلسفة	٩٦٢-
فاطمة سيد عبد المجيد	حسن رضا خان الهندى	منتخبات شعرية	٩٦٣-
هبة روف وتامر عبد الوهاب	كيميرلى بليكر	أصول التطرف	٩٦٤-
إكرام يوسف	أنا رويز	روح مصر القديمة	٩٦٥-
حسين مجيب المصرى	محمد إقبال	ما وراء الطبيعة فى إيران (ميراث الترجمة)	٩٦٦-
هشام المالكى	سون تزي	فن الحرب (مج ١)	٩٦٧-
كمال الدين حسين	ج. كوبر	عالم الخوارق	٩٦٨-
مجدى عبد الحافظ	كارل بوبر وچون كوندري	التلفزيون خطر على الديمقراطية	٩٦٩-
أحمد الشيمى	نخبة	ريما فى حلب ذات يوم وقصص أخرى	٩٧٠-
حسين مجيب المصرى	پاول هوزن	الأب الفارسى القديم (ميراث الترجمة)	٩٧١-
عماد البغدادي	مقالات مختارة	الإسهامات الإيطالية فى عهد محمد على باشا	٩٧٢-
الصمصافى أحمد القنطورى	أولكر أرغين صوى	تطور فن المعادن الإسلامى	٩٧٣-
هدى كشروب	مجدى عبد الحافظ	فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام	٩٧٤-
حسن عبد ربه المصرى	مايكل بيرس	وقائع انتحار موظف عمومى	٩٧٥-
صبرى محمد حسن	أرنولد لوففيج	تقهم ذهنية مدمن المسكرات	٩٧٦-
مجدى المليجى	تشارلس داروين	التعبير عن الانفعالات فى الإنسان والحيوانات	٩٧٧-
أحمد فتحى زغلول باشا	الكونت هنرى دى كاسترى	الإسلام خواطر وسوانح (ميراث الترجمة)	٩٧٨-
محمد برادة	بونوا لوني	الأدب والانزدام من باسكال إلى سارتر	٩٧٩-
نعيمان عثمان	رايموند ويليامز	الكلمات المغاتيج	٩٨٠-
السيد عبد النعم محمد	فيرنانديث موراتين	الكلمة للبنيت	٩٨١-
أحمد شفيق الخطيب	ديفيد كريستال	اللفة والإنترنت	٩٨٢-
أحمد فتحى زغلول باشا	جوستاف لوبون	روح الاجتماع (ميراث الترجمة)	٩٨٣-
عز الدين جميل عطية	چويديت فان إفرا	التفزيون ونمو الطفل	٩٨٤-
ماهر جويجاتى	كلير لالويت	طبية ونشأة إمبراطورية	٩٨٥-
يسرى خميس	إريش فريد	... وفيتنام و...	٩٨٦-

عثمان أمين	مشروع السلام الدائم (ميراث الترجمة) إيمانويل كانط	٩٨٧-
عبد الرحمن الخميسي	أساطير شعبية من أوزبكستان (ج٢) نخبة	٩٨٨-
حمدي إبراهيم حسن	يد الله ثمرة	٩٨٩-
بيومي قنديل	إدريس شاه	٩٩٠-
مصطفى إبراهيم فهمي	چون بروكمان	٩٩١-
علاء الدين عبد الرحمن	چيوفاني بلزوني	٩٩٢-
أحمد محمود	سيمسون نايوفيتس	٩٩٣-
أحمد محمود	سيمسون نايوفيتس	٩٩٤-

رقم الإيداع ٣٤٤٤ / ٢٠٠٦

الترقيم الدولي I.S.B.N. 977-09-1535-1

Egypt, Trunk of the Tree

Vol. II: The Consequences

A Modern Survey of Ancient Land

Simson Najovits

- الهدف الأول من هذا الكتاب هو شق طريق يمكن السير فيه خلال تلك الكتلة المتشابكة الضخمة من المفاهيم والتغيرات والتوفيق بين المعتقدات المتعارضة والاندماجات والتناقضات والألغاز الخاصة بمصر القديمة.
- يضع الجزء الأول من "مصر، أصل الشجرة" الديانة المصرية والنظام السياسي والمجتمع داخل سياقات التاريخ القديم الخاصة بالديانة والميثولوجيا والتكنولوجيا والفن وعلم النفس وعلم الاجتماع وحركات الهجرة والجغرافيا؛ وهي سياقات يعود بعضها إلى فترة تصل إلى عام ٤٠٠٠ ق.م. كما يبحث تثبت المعتقد الديني داخل الحلول الإلهي وتعدد الآلهة، رغم وجود ولع شديد بالتغيير بدون تغيير، وانتشار السحر، وسلطات الفرعون الإله، ونقطة تحول الإنسان التي صورتها مصر القديمة في الكثير من المجالات اللاهوتية والسياسية والفنية والتقنية الأساسية منذ عصور مبكرة جداً.
- ويبحث الجزء الثاني كيف أدت تلك السياقات القديمة إلى نتائج محددة وإلى الحلول المصرية الأصلية للمشاكل السياسية والاجتماعية والوجودية والميتافيزيقية. كما يبحث على نحو خاص وضع نظام كان فيه لكل إنسان في النهاية خمسة أرواح، والحل المتفائل لمشكلة الموت، ووضع قانون أخلاقي غامض. وقد كرست تلك مصر القديمة على نحو يقوم على المفارقة دور أصل الشجرة الحقيقي وأصلها به مصر في تاريخ البشرية. ويقارن المؤلف الرؤية المصرية بروى القديمة العظيمة الأخرى، وخاصة الروى السومرية والعبرانية والهندية واليونانية والمسيحية المبكرة. وهناك تقييم لمكانة مصر في تاريخ معقولة تأثيرها الكبير في التطور نحو التوحيد والتأثيرات الشعائرية اليهودية والمسيحية والديانات اليونانية والرومانية، وعلاقة الديانة الإفريقية ومدى تأثيرها بها وتأثيرها فيها.

